الدكتورة معصومة روح الله

الفكر الفلسفي والعرفاني

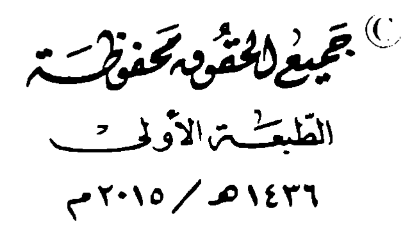
عند الشيخ محمود الشبستري





الفكر الفلسفي والعرفاني

عند الشيخ محمود الشبستري



ISBN: 978-614-426-458-4

للتواصل مع الكاتبة عبر البريد الالكتروني

Anahitaroholah@yahoo.Com



دار روافد

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

ت: 71/868980

darrawafed@yahoo.com

التنفيذ الطباعي : دار المحجة البيضاء

الفكر الفلسفي والعرفاني

عند الشيخ محمود الشبستري

تأليف

الدكتورة معصومة روح الله





دار روافد

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

أهدي هذا الكتاب، إلى روح والدتي العزيزة الغالية، «**فهيمه منعم پارچه باف**» التي شجعتني – دائمًا – في كل مراحل حياتي، وأيضاً والدي «**قدرت روح الله**» الذي لولا جهوده ما وصلت إلى هذه المرحلة.

المقدمة

كانت الفلسفة الإسلاميّة، خصوصًا تلك **التي نمت** وتطوّرت على أيدي الفلاسفة الإيرانيّين، كانت محطّ أنظار المحققين؛ وإذا كان ثمة اعتقادٌ عند بعض الغربيّين أنّ بداية أفول الفلسفة الإسلامية قد بدأت بعد انتقادات الإمام أبو حامد الغزالي للفلسفة، وبعد موت ابن رشد، إلّا أنّ سَيْرَ الفلسفة في إيران إلى اليوم، يثبت بطلان هذه المقولة؛ بل إنّ مراجعة كُتبِ الغزالي نفسه، في نقده للفلاسفة، تُبيِّنُ أنه اتّبع نهجًا فلسفيًّا، لكنه سار بالفلسفة نحو المباني الدينيّة والاعتقادات، كما أنّ نقده الواضح للفلسفة فتح آفاقًا جديدة في علم الكلام، استثمرها الفلاسفة وعلماء الكلام فيما بعد، لتحديد مسارٍ جديدٍ في الحكمة المتعالية بشكل خاص، وفي الفلسفة بشكل عام.

إنّ ما سعينا إليه في هذا الكتـاب، هو دراسة ما أنجزه الشّاعر والعارف الإيرانيُّ الكبير الشيخ محمود الشبستري، عَبْرَ إيجاده مبانيَ جديدة في الفلسفة العرفانية؛ مع الإشارة إلى أنّ هذا المفكر قدّم نقدًا إيجابيًّا للفلسفة المشائية من الزاوية العرفانيّة والإشراقيّة، واهتمّ بالسلوك الفردي المصحوب بالمباني الاعتقادية والرمزية، مع طرح الحكمة في مقابل الفلسفة المشائيّة.

وغنيٌّ عن الذكر أنّ للتصوّف تاريخًا عميقًا وفاعلاً في الحضارة الإسلاميّة؛ حيث يمكن القول: إنّ العرفان والتصوّف من أجلى وجوهِ هذه الحضارة، وإنه لا يمكن معرفة هذه الحضارة وفهم تطوّرها بصورة

كاملة، دون معرفة أبعاد مسيرة التصوّف والعرفان.

من هنا، كان البحث من هذه الزاوية المتشبعة بالمفاهيم الرمزيّة غير المعروفة، ذا قيمة عالية؛ لأنه بحثٌ هامٌّ في نظريّة المعرفة؛ نتعرف من خلاله على كثير من المفاهيم الخاصة بتراث الأمّة، وفي الوقت نفسه، نلتقي به مع الكثير من الأفكار الجديدة.

لقد أكّد كثيرٌ من الباحثين في مجاليْ التصوّف والأدب الفارسيَّيْن، على أنّ الشيخ الشبستري هو من النجوم اللامعة في عالَم العرفان؛ حيث ترك آثارًا جليلة وعميقة فيه، أبرزها كتاب: «جلشن راز»، (حديقة الأسرار)، الذي جمع في طيّاته عصارةَ فهمه للعرفان، وتعاليمَه على النسق الصوفيّ بصورة دقيقةٍ، رائعةٍ، موجبةٍ للإعجاب، وهي توضِّح تَمَكُّن الشيخ من العرفان والتعبير عنه بأسلوب رشيق، ما جعل كتاباته محورَ الدروس لأهل العلم آنذاك، وموضوعَ شروحاتِ أغلب أهل الفن قديمًا وحديثًا.

الشيخ محمود الشبستري

هو سعد الدين نجم الدين محمود بن عبد الكريم الشبستري، شاعرٌ وعارِف إيرانيّ شهير، وُلد في أواخر القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي في قصبة شبستر الواقعة شمال تبريز، وشمال بحيرة أرومية في إيران. كان مريدًا للشيخ بهاء الدين يعقوب التبريزيّ. سافر إلى مصر وبلاد الشام والحجاز. والشيخ محمود، بحسب ما جاء في مثنوى "سعادة نامه" كان سنيًّا أشعريًّا؛ وكان جامعًا للعلوم المعقولة والمنقولة؛ ورغم جهلنا بكيفيّة تعلّمه، وبمصدر العلوم التي أخذها، إلّا أنه يمكننا أنْ نستشفّ سِعةَ ثقافته، وعمق معلوماته في حقول الفلسفة والكلام والمنطق

والقرآن والحديث والعرفان. والجدير ذكرهُ أنّ ميلاد الشيخ تزامن مع ازدياد قوة المغول في إيران؛ حيث شهدت تلك المرحلة نوعًا من الفوضى الفكرية، ونزاعًا محتدمًا في بلاط المغول بين المسيحيّين والمسلمين.

توفي الشبستري عام (٧٢٠هـ ق/١٣٢٢م)، وهو في ريعان الشباب عن عمر **ناهز ثلاثًا وثلاثين سنة**؛ ورغم ذلك فإنّ الشبستري كان من الشخصيات العرفانية المعروفة في زمانه، ويتضح ذلك من خلال بيان آرائه في ستة عشر سؤالاً وجّهها إليه أمير حسين الهروي. كما اشتهر كتابه "جلشن راز"، الذي تُرجم إلى لغات عديدة، وهو خلاصةٌ جامعةٌ لعقائد الصوفية، حيث جمع فيه كلَّ إلهيّات الصوفية، وهو كذلك من أهم كُتبِ العرفان النظري الإيراني.

تأثّر الشبستري في تأليف كتاب "جلشن راز" بالمفاهيم الصوفية، كما تجلَّت في آثار محيي الدين بن عربي (ت ٦٨٨ هـ ق/١٢٩٠م)، وكتاب "السوائح" لأحمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ ق/١١٠٧م)؛ كما تأثّر الشبستري بابن سينا (ت ٤٣٨ هـ ق/١٠٤٠م) ومؤلَّفاته، ولا سيّما «رسالة العشق»، بالإضافة إلى تأثّره بأفكار أوحد الدين كرماني.

الأهداف والدوافع

إن الهدف من إعداد هذا الكتاب هو التعرّف على المبادئ الفكرية للشيخ محمود الشبستري في مجال الفلسفة الإسلامية، وتطوّر النتاج الصوفيّ والعرفاني الإيراني في عصره، ومدى تأثيره في الفلاسفة والعرفاء في القرنَيْن السابع والثامن للهجرة/ القرنَيْن الثالث عشر والرابع عشر للميلاد؛ وذلك بالاستعانة بالشروحات الشيعية والسنية المختلفة، وكذلك بشروحات المتكلّمين والمتصوِّفين.

إضافة إلى ذلك، فإننا نهدف إلى تعريف قرّاء اللغة العربية، على أحد أبرز الشخصيات العرفانية والأدبية الكبرى، وأيضًا إلى بيان مدى تأثّر الشيخ الشبستري بمؤلّفات الشيخ محيي الدين بن عربي.

أهداف سعينا لتحقيقها من خلال هذا الكتاب:

١ ـ السعي الحثيث لبيان الفكر الفلسفي والعرفاني عند الشيخ محمود الشبستري، في إطار التمييز بين منهجية الشيخ في التحقق من ثبوت وإثبات الحقيقة الكلية، وبين المنظومة العامة لمنهجيات التفكير الأخرى؛ ففي منهجية الشيخ، إنّ المعرفة الحقّة عبارةٌ عن الإدراك الشهودي للحقيقة مباشرةً، أو ما يُطلق عليه العيان؛ أمّا طريق الاستدلال، الذي هو عبارة عن معرفة الحقائق عبر الدلائل والمقدمات، كما يفعل الفيلسوف ذلك، فهو طريق غير مُجدي.

إنّ المعنى المشهور للاستدلال هو الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ إلّا أنّ الشبستري خالف هذا الرأي، وأوضح أنّ الفيلسوف يقع في مشاكل عدة، جرّاء البحث الإيجابي؛ فالشبستري يرى ضرورةَ وجودِ طريقٍ آخر في المعرفة الإلهية، وهو الطريق السلبي التنزيهي لله. فالعارف يرفض عقلانية الفيلسوف، ويرى أنّ الوصول إلى الحقيقة ليس عن طريق التفكير، وإنما بواسطة "السير والسلوك" لدى العارف، حيث تنكشف أمامه حقائق الوجود. وبحسب رأي العرفانيّين، فشتّان ما بين النظر الفكري وبين العمل الذي يحصل به الشهود؛ فالطريق الوحيد للمعرفة، في نظر الشيخ الشبستري، هو تخلية القلب من الشوائب، وصفاء الباطن؛ ليتم بذلك الانتقال من الباطل إلى الحق.

إنّ المعرفة عند الشبستري هي كشفية لا تعليمية؛ وحقيقة المعرفة الإلهية

تتأتّى عن طريق صفاء القلب، والسير والسلوك الى منازل القُرب الإلهي، وهو ما لا يرتبط مطلقًا بالمنطق الصوري؛ بل هو أمرٌ تدريجيٌّ يصل إليه الفرد بسلوكه، فلا يُرى له تعريفٌ سوى أنه سَيْرٌ من الباطل إلى الحق. ويُبيّن الشبستري في كتابه: "جلشن راز" أنّ الفكر مقابل الذكر؛ لأن تعيين نسبة الفكر والذكر تختلف بين العرفان والفلسفة. فالغزالي يرى أنّ العمل تابع للحال، والحال تابع للعلم، والعلم ثمرة الفكر، والفكر حجاب، والعلم لا يُحصَّل من ذلك اليقين، الحاصل من الفكر، إذ لا يقين إلّا بالشهود حسب اعتقاده.

٢ ـ درستْ هذا الكتـــاب تأثّر الشيخ محمود الشبستري بأفكار الشيخ محيي الدين بن عربي؛ لا سيما في كتابه: "فصوص الحكم"، حيث تناول الشبستري مطالبه بأسلوب رائع، بعد ترجمتها إلى اللغة الفارسية على شكل منظومة؛ ويري الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي في شرحه لكتاب: "جلشن راز" أنّ كلَّ بيت من المنظومة لوحٌ مضغوط، وموجز لأفكار الشيخ محيي الدين بن عربي؛ حيث تُعتبر مباحث: وصول العارف، العالَم الصغير، الإنسان الكامل، النبوّة، والولاية، وغيرها من البحوث، كعناوين تشير إلى الأثر البالغ الذي تركه ابن عربي في أفكار الشبستري. إنّ تأثيرات أقوال ابن عربي واضحةُ المعالِمِ في أكثر مواضع كتاب "جلشن راز"، خصوصًا في مباحث: الوجود، والظهور، والعدم، والفيض، وغيرها؛ إذ اجتهد الشبستري في تفسيرها.

ورغم وجود شروحات عديدة «لفصوص الحكم» لابن عربي، إلّا أن الشيخ الشبستري تمكّن من إدراك معاني الفصوص، وجعل الوصول إلى ساحل بحره وأسراره أمرًا ممكنًا وسهلاً؛ هذا فضلاً عن أنه وُفق للإشارة إلى أدقّ المعاني التي تُعتبر مفاتيح رموز المعرفة عند ابن عربي.

٣ ـ في هذا الكتـــاب أيضًا، ثمة إطلالة على ماهية الفلسفة في الشعر التعليمي الصوفي؛ مع الإشارة إلى وجوه التشابه بين هذه الأفكار وتلك التي طرحتها الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين؛ إذ أننا نرى أنّ الشعر الصوفيَّ هو انبعاث من عالَم المِثال أو عالَم المعاني المرتبطة بالفكر الديني.

لقد طرحنا، أيضًا، مسائل مهمة: كالذوق والتخيّل، والاستفادة من التمثيلات والكفايات لبيان المعـاني الروحية والمعنويـة؛ إذ لا يرى الشبستري نفسه شاعرًا، رغم ما قدّمه نظمًا، بقدر ما يرى نفسه عارفًا، حصلت عنده الحقائق عن طريق الشهود.

٤ ـ اعتبرنا في هذا الكتـــاب أنّ أساس تفكير الشيخ الشبستري قائمٌ على فلسفة العشق والجمال، التي عُرِفت لأول مرة في التصوّف الإيراني عند أحمد الغزالي في كتاب «السوانح»، والتي أوردها ابن عربي في كتاب: «شرح اللمعات»، وتبعه الشبستري في كتاب «حق اليقين في معرفة رب العالمين». وعلى هذا الأساس، بنى الشبستري نظرية جمال المعرفة على العلم بالأحوال العرفانية، ولم يعتمد على المحسوسات؛ بل على ظرافة الباطن وشهود العارف.

٥ ـ استعرضنا في هذا الكتـــاب، نظرية وحدة الأديان عند الشيخ الشبستري، من خلال البيئة العرفانية له؛ إذ إنه، ومن وجهـة نظر المؤرِّخين في الأدب الفارسي، قد مرّ بأزمة واقعية في عهد المغول؛ فهؤلاء ساهموا، فيما يخصّ التصوّف، بتثبيت المنهج الصوفيّ في إيران؛ فالفكر المغولي لا ينحصر بدين معين، ولذلك لم يميّز المغول بين مذهب وآخر؛ وهذا ما تشهد عليه الروايات التاريخية، وعلى الخصوص في مدينة تبريز الإيرانية، ذات المكانة الاجتماعية والاقتصادية والموقع الثقافي الخاص،

كونها مقر أعيان المغول. فقد سكن العديد من مشايخ الطريقة الصوفية في هذه المدينة وفي أطرافها، وبسبب المكانة المرموقة التي تمتّع بها الصوفيّون في العهد المغولي، فلم يخلُ الأمر من وجود بعض ممّن اتّبعوا الطريقة الصوفية رياءً، من أجل المطامع الدنيوية، لِما كان يناله الصوفيّ من مكانة مرموقة ومقدسة في ظلّ السلطة المغولية.

بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الكثير من المصادر العرفانية في الأدب الفارسي، كُتبت بلغة الرمز والإشارة. ولعل أسباب لجوء الصوفي إلى الكتابةِ بلغة الرمز، تعود إلى أنّ التصوف في نظامه المعرفي، تناول أمورًا خارج إطار العقل؛ فهي أمورٌ تخصّ النفس وإشراقاتها الوجدانية، إذ هي لا تتوافر للسالك إلّا عن طريق الرياضة الروحية والمجاهدة والذوق، أو ما عُرِف بالكشف والشهود. كما أنّ اقتراب الأفلاطونية المحدثة، ونظرية وحدة الوجود من التصوّف الإسلامي، فتح بابًا لتكوّن الأفكار العرفانية حول القرآن الكريم، رغم أنّ ذلك قد شجع كثيرًا من الفقهاء المتعصّبين لمناهضة التصوّف والعرفان. وهكذا فإنّ استخدام الصوفية لغةَ الرمز في القرنَيْن الرابع والخامس للهجرة/ القرنَيْن العاشر والحادي عشر للميلاد، مهّدَ السبيل للتوجّه نحو تأليف التفاسير العرفانية للقرآن الكريم، حيث استمر ذلك لعدة قرون.

اعتقد الشبستري بنوعين من التفكر، هما: «تفكر الرأس»، و«تفكر القلب»؛ فالفيلسوف عنده يستفيد من تفكر الرأس، ويطمح إلى كشف الحقيقة عن طريق الاستدلال والعقل؛ أمّا تفكر القلب عنده، فينبعث من الحياة المعنوية للإنسان. وممّا يشير الى تأثّره بالفلسفة الإشراقية للسهروردي، شَرْحُهُ في كيفية الوصول إلى المعرفة عند السالك، حيث يرى حصول ذلك عن طريق نورٍ إلهيٍّ، يُسمّى بالمعرفة الحقيقية.

أما في المباحث العرفانية، فهو يقسّم العرفان إلى: العرفان النظري والعرفان العملي؛ حيث أصبح العرفان، ببركة ظهور كبار العرفانيّين كابن عربي والقونوي والشبستري، ذا بُعدٍ نظريٍّ وفلسفيٍّ، تجلّى على شاكلة بنية منتظمة ومدونة، دُوِّنت أصولها وفروعها، وأصبحت مباحث معرفة الإنسان ومعرفة الكون، تتمتع بهيكلية منسجمة، يمكن تعليمها عن طريق العمل والتجربة، إلى أنْ تصل إلى الإشراق في زاوية، يجتمع فيها مشايخ الصوفية أو في محضر أستاذ التعليم.

وأيضاً، تمحور هذا البحث حول ظهور التصوف والعرفان في إيران، وبروز الفلسفة الإشراقية الإيرانية؛ وذلك من خلال الإطلالة على المدرسة الإشراقية للسهروردي، والمراحل التي تضمنتها فلسفة الإشراق، ومن ثم العلاقة بين التصوف والفلسفة الصدرائية، حيث تحدّثنا، أيضاً، حول العلاقة بين التصوف والتشيّع، وركّزنا على العلاقة بين المدارس الصوفيّة الكبرى والتشيّع.

لقد حاولنا في هذا الكتـــاب، أنْ نقوم بدراسةٍ جادة وموضوعية لشرح آراء الشبستري، معتمدين على الكتب المطبوعة والمخطوطة لشروحات آثاره كافةً، كما تناولنا آراء المستشرقين بالدراسة والنقد؛ إضافة إلى بيان مدى تأثيره وتأثّره بالمتصوفة بطريقة عملية.

وقد واجهنا في هذا الكتـــاب العديد من الصعوبات التي كان لا بدّ من التغلب عليها لمتابعة العمل؛ ومن جملة هذه الصعوبات: قلة الكتابات والدراسات العلمية التي تناولتْ الشبستري، لجهة تحليل فكره، ودراسة أبعاد الإنجازات العلمية التي قدّمها؛ فما هو متوفّر للأسف، لا يتعدّى بعض الشروحات المختصرة على مؤلفاته. من هنا، كان هذا العمل بمثابة فاتحة للبحث العلمي المنهجي الدقيق.

وقد استعنّا في هذه الدراسة بمجموعةٍ مهمةٍ من المصادر، من أبرزها كتابات الشيخ محمود الشبستري نفسه، التي ما زالت موجودة ومطبوعة، ثم الشروحات العديدة على الكتاب الأساس: «جلشن راز»، وبعض الكتابات العرفانية التي تُعدّ من مصادر الدرجة الأولى؛ مثل: «الرسالة القشيرية» لعبدالكريم القشيري، و«مفاتيح الإعجاز» لـ «اللاهيجي»، و«مثنوي معنوي» لمولوي وشروحاته وغيرها من الكتب المفيدة في هذا المجال.

هذا، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ أغلب المصادر، لم تتعرض لشرح النظريات الفلسفية للشبستري، ولم تتعدّ شرح بعض أبياته الشعرية؛ لذلك كان لا بدّ من العمل على استخراج أفكاره الفلسفية في هذا الكتاب، من خلال آثاره والشروحات البسيطة التي تناولتها.

أما النتائج التي توخّيناها، فهي الإطلالة على النظريات الفلسفية للشيخ الشبستري؛ وعلى الأخص ما يتعلق منها بالمعرفة والنفس والسير والسلوك والأديان؛ وذلك لتعريف القارىء العربي بواحد من أبرز عرفاء العالَم الإسلامي الذين تركوا بصماتهم على مستوى التقدم والتطور في الفكر العرفاني.

المنهجية المتبعة

تستند المنهجية التي سرنا عليها في الكتاب إلى العديد من المناهج:

المنهج العقلي: هو منهجٌ يستخدمُ القياسَ البرهانيَّ في إثبات قضاياه، وهو أساسيٌّ في مثل هذا النوع من الأبحاث المعرفية والأنطولوجية. لقد كان المنهج العقلي منهجًا رئيسًا في الكتاب في سياق الأبواب والفصول كافة.

المنهج التاريخي الاستردادي: قمنا باستخدام المنهج التاريخي في محاولة لاستعادة الأفكار ومقارنتها مع أفكار الشبستري حيث قام الكتــاب بمجمله على هــذا المنهج نظرًا لكثافة التحليل والمقارنة مع الفلاسفة والمتصوّفين والعرفاء الآخرين، الأمر الذي كان حاكمًا على معظم أبواب الكتــاب.

المنهج المقارن: القائم على التحليل والتركيب بين الأفكار لأكثر من فيلسوف، أو عارف، أو صوفي، أو كلامي.

المنهج التأويلي: استند البحث في إطاره العام على تحليل النصوص وكَشْفِ معانيها، سواء عند الشبستري أو الفلاسفة والمتصوّفين والعرفاء الآخرين، ما دفعنا إلى أنْ نعتمد المنهج التأويلي في تحليل هذه النصوص، وهو المنهج المعروف والمعتمد في الأبحاث صوفية والعرفانية.

الأبواب والفصول

قام الكتــاب على مقدمة، ومدخل، وثلاثة أبواب، حيث تفرّع كلّ بابٍ إلى عدة فصول، بالإضافة إلى خاتمة.

المقدمة: حيث ألقينا فيها الضوء على أهمية البحث في فكر الشبستري الفلسفي والكلامي، بالإضافة إلى نتاجه الصوفي والعرفاني، خصوصًا أنّ الشبستري غير معروفٍ بما فيه الكفاية لدى قرّاء العربية. كما شرحنا في المقدمة دوافع البحث، والغايات المرجوّة، والصعوبات التي واجهتنا، بالإضافةَ إلى توضيح المنهج المُتّبع في سياق البحث.

المدخل: قمنا في المدخل بدراسة سيرة الشيخ محمود الشبستري الشخصية والفكرية، إذ تعرضنا لحياته الشخصية والعلمية، وأهم مؤلَّفاته،

مستعرضين المسار السياسي والاجتماعي والثقافي لعصر الشبستري.

الباب الأول: تركّز البحث في هذا الباب على الآراء الكلامية للشبستري، حيث وزّعناه على فصلين:

الفصل الأول: تناول الفصل الأول معرفة واجب الوجود تعالى من حيث ذاته وصفاته وأسماؤه.

الفصل الثاني: أمّا هذا الفصل، فقد تمّ التركيز فيه على ظهور واجب الوجود تعالى على مستوى الذات والصفات والأفعال، بالإضافة إلى مظاهره ومراتبه، وصدور الموجودات عنه تعالى، وبيان المبدأ والمعاد وحكمة الخلق.

الباب الثاني: تناولنا في هذا الباب الأفكار الفلسفية والعرفانية للشيخ محمود الشبستري، والّذي جاء على ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: استفاض البحث في هذا الفصل على المعرفة والتمييز بين العارف والفيلسوف بحسب آراء الشبستري، حيث ركّزنا فيه على قاعدة التفكّر في الآفاق، وقاعدة التفكّر في الأنفس، والسير في النفس وبيان حقيقتها في نظر الشيخ الشبستري.

الفصل الثاني: حيث تناولنا فيه البحث الموجز حول السير والسلوك عند الشبستري، مع إجراء بعض المقارنات العرفانية.

الفصل الثالث: استعرضنا في هذا الفصل فكرة الإنسان الكامل عند الشبستري، وما يتعلّق بها من بحوث صوفية مهمة كالإنسان الكامل وعلاقته بالكتاب المبين واللوح المحفوظ، وارتباطه بثمرة الخلق، ونشآت الوجود الثلاث، وكيفية اتّصاله بالنفوس وعلاقته بالملائكة، ورحلته في الهبوط والصعود، وتفوّقه على العالمين.

الباب الثالث: تناولنا في هذا الباب الفكر الصوفي للشيخ الشبستري، حيث قسّمناه إلى فصول ثلاثة:

الفصل الأوّل: ركّزنا فيه على فكرة وحدة الأديان عند الشبستري؛ آخذين بعين البحث الأمور الآتية: الحقيقة المحمدية، والبقاء والفناء، والنبوّة والولاية، بالإضافة إلى قاعدة ختم النبوّة وظهور الولاية؛ لقد أجرينا بعض المقارنات الضرورية بين الشبستري وابن عربي، وغيره من أهل التصوّف.

الفصل الثاني: معرفة العارف عند الشبستري، مستعرضين العوائق في طريق العارف، وأسرار الخلق وأطوار الوجود، والوصال ومسألتي القرب والبُعد، وذلك عَبْرَ إقامة العديد من المقارنات بين الشبستري وابن عربي.

الفصل الثالث: بحثنا في هذا الفصل استخدام بعض الاستعارات الصوفية من قِبل الشبستري.

الخاتمة: استعرضنا في الخاتمة خلاصة المسائل والقضايا التي توصلنا إليها، في سياق معالجة الفكر الفلسفي والكلامي والنتاج العرفاني عند الشيخ محمود الشبستري؛ كما سجلنا بعض التوصيات، وأشرنا إلى النتائج التي توصلت إليها الدراسة، التي كنّا قد توخيناها في مقدمة البحث. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أننا أفردنا ملحقًا خاصًّا بأشعار الشبستري باللغة الفارسية، لا سيما في شعره الفلسفي والصوفي والعرفاني.

مدخل

سيرة الشيخ محمود الشبستري الشخصية والفكرية

١- حياة الشيخ الشبستري الشخصية وآثاره

أ - الحياة الشخصية للشبستري

ب - السيرة العلمية للشبستري

ت - مؤلَّفات الشيخ الشبستري

٢ - المسار السياسي والاجتماعي لعصر الشيخ الشبستري

أ - أوضاع إيران إبّان غزو المغول

ب - نتائج حملة المغول

ت - سقوط بغداد وآثاره

ث - الحالة السياسية أيام الشبستري

٣- المسار الثقافي لعصر الشبستري

أ ـ الوضع العام للعلوم

ب ـ المنطق والفلسفة

ب - علم الكلام

ث- مراكز العلم والأدب

ج- المراكز التعليمية

ح- العرفان والتّصوّف في إيران في عصر الشّيخ الشبستري

سيرة الشيخ محمود الشبستري الشخصية والفكرية

١- حياة الشيخ الشبستري الشخصية وآثاره

أ - الحياة الشخصية للشبستري

سعد الدّين نجم الدّين محمود بن عبد الكريم الشّبستريّ، شاعر وعارف إيرانيّ شهير، وُلد في أواسط القرن السابع للهجرة/ القرن الثالث عشر للميلاد، في قصبة شبستر الواقعة في شمال تبريز، وشمال بحيرة أرومية؛ لم يُشر أيٌّ من المصادر القديمة إلى تاريخ ولادته، كما أنّ تاريخ وفاته محلّ نقاش وجدل؛ فقد جاء في كتاب: «تذكرة رياض العارفين» لمؤلِّفه آفتاب، أنّ الشّيخ محمود توفّي عام (٧٠٨هـ ق/ ١٣١٠م)، بينما ذُكِر في كتاب: «شاهد صادق» أنّه توفي عام (٧١٩هـ ق/ ١٣٢١م)، وفي كتاب: «هفت إقليم» عام (٧٢٥هـ ق/ ١٣٢٧م)، وفي كتاب: «رياض السياحة» لمؤلِّفه زين العابدين شروان، وكتاب: «مجالس العشاق» لمؤلِّفه حسين بايقراد أنّه توفي عام (٧٢٠هـ ق/١٣٢٢ م)؛ وهذا العام الأخير هو الّذي كُتب على مزاره تاريخًا لوفاته.

ويُقال: إنّ عُمُر الشّيخ عند وفاته قد **ناهز الثلاثة وثلاثين عامًا**؛ وبناءً على هذا، فإذا اعتبرنا عام (٧٢٠هـ ق/ ١٣٢٢م) تاريخًا لوفاته، فتكون ولادته، على الأرجح، في عام (٦٨٧هـ ق/ ١٢٨٩م)، أي في عهد أرغون خان.

دُفن الشيخ الشبستري في قرية قصبة شبستر، في حديقة تُسمّى جلشن، تحت القبة التي دُفن فيها فيما بعد بهاء الدين يعقوب التبريزي.

وكتب محمد علي تربيت أنّ الحاج الميرزا آقاسي أعاد إعمار تلك المقبرة في أواخر عمره، وفي عام (١٢٦٧هـ ق/ ١٩٢٩م) نُصب على مرقده قطعتَيْن كبيرتَيْن من المرمر، منقوش عليهما أن الشيخ الجليل توفي في عام (٧٢٠هـ ق/ ١٣٢٢م)، عن عمر يناهز ثلاثة وثلاثين عامًا. جدّد هذا البناء الميرزا حسين خان سپهسالار في عام (٧٢٩هـ ق/ ١٣٣١م) بعد تعيينه واليًا لآذربايجان؛ كما حظي الضريح، وقبل بضع سنوات، باهتمام العميد حسن مقدم، الّذي رمّمه من جديد[1].

لا نعرف عن حياة الشّيخ محمود إلّا القليل؛ وما جاء في التراجم يقدّم معلومات عامة؛ ترعرع الشيخ محمود في تبريز، التي كانت آنذاك من أهم مراكز حكم الإيلخانيّين، حيث تتلمذ فيها على أيدي مشايخها وأساتذتها، وتعرَّف هناك على علوم العصر، وظرائف العرفان.

جاء في أحد تقارير «رياض السّياحة» أنّ الشيخ سافر في أواسط حياته إلى مدينة كرمان، وتزوج هناك، ورُزق بولد. ويشير الكاتب إلى أنّ أولاده كانوا يحظون بإجلال كبير، ويعدّون من أهل العلم والتأليف، ويُدْعَون «سلالة الخواجكان»[2].

وقد عثرنا في بعض المصادر على اسم الشيخ عبد الله الشبستري نيازد أحد أحفاد الشيخ، وأنه كان شابًّا فاضلاً بارعًا في علم الرّياضيات؛ سافر الشّيخ عبدالله في عام (٩٢٤هـ ق/ ١٥٢٦م) من سمرقند إلى بلاد

---

(١) تربيت، محمد علي، علماء آذربايجان، الطبعة الأولى، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٣٥م، ص ٢٣٤-٣٢٥.

(٢) الشيرواني، زين العابدين، رياض السياحة، تصحيح أصغر حامد رباني، طهران، معرض سعدي للكتب، ١٩٦٠م، ص٨٩.

الروم، ولقي ترحيبًا من السلطان سليم العثماني؛ حيث كتب مثنوي "الشمع والبروانة" (الشمع والفراشة)، ورسالة في قواعد الألغاز باسم السلطان، أما الشيخ محمود فقد كان، حسب ما جاء في مثنوي "سعادة نامه"، سنيًّا أشعريًا[١].

ب - السيرة العلمية للشبستري

كان الشيخ جامعًا للعلوم العقلية والنقلية، وعلى الرغم من جهلنا بكيفية تعلُّمه، إلّا أنّ العلوم الّتي حصّلها، توحي بسعة اطّلاعه وعمقه وكثافة معلوماته في حقول الفلسفة، والكلام، والمنطق، والقرآن، والحديث، والعرفان؛ وهو ما يمكن أنْ نستشفّه من خلال آثاره.

ذكر الشيخ في كتابه: «سعادة نامه» (رسالة السعادة) أنّ مرشده ومربّيه كان عجوزًا، يُسمّى أمين الدين؛ ومن الممكن أنْ يكون هذا الشيخ العجوز هو أمين الدين باله، الذي جاء إلى تبريز عام (٦٩٨هـ ق/ ١٣٠٠م)، حيث زار هناك حسن البلغاري الذي يُعدّ من أشهر مشايخ ذلك العصر. وقد يختلط، أحيانًا، على الباحث اسم مرشد الشّيخ باسم تلميذه وشارح «جلشن راز» أمين الدين التبريزي[٢]. كان الشيخ أمين الدين باله، بحسب ما يظهر لنا في كتاب: «سعادة نامه»، مطّلعًا على مذهب ابن عربي وآرائه، وكان الشيخ محمود يذهب إليه عندما يستعصي عليه فهمُ بعض ماجاء في كتابي: «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم» لابن عربي.

---

(١) نوايي، مير علي شير، مجالس النفائس، علي أصغر حكمت، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٤٤م، ص٣٦٦ -٣٦٧.

(٢) زرين كوب، عبد الحسين، بحث في صوفية إيران، الطبعة الثانية، طهران، دار النشر أمير كبير، ١٩٨٤م، ص٣١٩.

أما رضا قليخان هدايت، فيعتقد أنّ مرشد الشيخ هو بهاء الدين يعقوب التبريزي، وأنّ كلّ ما نعلمه عن الشيخ بهاء الدين، وعلاقته بالشّيخ محمود، أنه كان أستاذاً للشيخ محمود، ذهب معه لزيارة بيت الله الحرام؛ وهذا ما نقرأه في روضة الجنان عن علاقة هذا المريد والمراد. وقد توفي الشيخ بهاء الدين عام (٧٣٧هـ ق/ ١٣٣٩م)، ودُفن بجوار مرقد الشيخ محمود(١).

ونقرأ في بعض الكتب، مثل كتاب: «مجالس العشاق»، روايةً غير موثقة عن قصة حب الشيخ محمود للشيخ إبراهيم أحد أقارب الشيخ إسماعيل السيسي؛ وكما جاء في هذه الرواية، فإنّ الشيخ محمود كتب باسم الشيخ إبراهيم رسالة في بيان العشق والعاشق والمعشوق، وسمّاها «شاهدنامه»(٢)، ويقال: إن هذا الحب وصل إلى درجة الجنون، وصار حديثًا بين الناس في كل مكان(٣).

وعلى عكس ما كتب إدوارد بروان من أنّ الشيخ أمضى كلَّ أيام

---

(١) كربلائي، حافظ حسين، روضات الجنان وجنات الجنان، تصحيح جعفر سلطان القرائي، الطبعة الأولى، طهران، مكتب ترجمة ونشر الكتاب، ١٩٧٠م، مجلد ١، ص٩١.

(٢) عنونت هذه الرّسالة في شرح جلشن راز للاهيجي، ورياض العارفين لهدايت، وروضات الجنان: "شاهد نامة"؛ وفي كتاب "حقّ اليقين في معرفة رب العالمين" للشبستري: "رسالة العشق" أو "المشاهدة نامة"، وسجلها آفتاب تحت عنوان: طرسالة شاهدية".

(٣) جازرجاهي، أمير حسين، مجالس العشاق، غلام رضا طباطبائي مجد، الطبعة الثانية، طهران: دار النشر زرين، ١٩٩٨م، ص١٨٢-١٨٥؛ وكذلك: هدايت، رضاقلي خان، رياض العارفين، الطبعة الأولى، طهران، ١٩٧١م، ص١٣٦؛ ولكهنوي، آفتاب، تذكرة رياض العارفين، حسام الدين راشدي، باكستان، مركز تحقيقات إيران، ١٩٨٢م، ج٢، ص١٨٧.

حياته في تبريز[1]، فإنه كان، وعلى عادة العرفاء والسالكين، كثيرَ السفر، حيث سافر طيلة حياته إلى مصر، والشام، والحجاز، وسائر البلدان الإسلامية الأخرى؛ والتقى الشيخ في هذه الأسفار بعلماء ومشايخ البلدان المختلفة، وحاورهم واستفاد منهم.

عاصر الشيخ زمنَ قوةِ سلطةِ المغول، التي سبّبت ظهور نوعٍ من الفوضى الفكرية؛ حيث شهد بلاط المغول نزاعًا محتدمًا بين المسيحيّين والمسلمين، استمرّ إلى أنْ أسلم غازان خان في عام (٩٩٦هـ ق/١٥٩٨م)، حيث كان الشيخ في بداية ذلك الصراع لا يزال طفلاً، لا يبلغ إلّا بضع سنين[2].

وقد شهدت تلك السنين تجمّع عددٍ كبيرٍ من الصوفيّين في الخانقاهات التي كانت منتشرةً في أنحاء إيران، حيث اشتغل الصوفيّون بأداء الطقوس الصوفية، وكسب الفيض من محضر مشايخهم. وقد عاصر الشيخ السنوات التي ذاع فيها صيتُ الشيخ صفي الدين الأردبيلي في كلّ مكان، حيث كانت رياضاته وكراماته ذائعةَ الصيت لدى الخواص والعوام، كما كان الشيخ يحظى بمكانة ودرجة رفيعتَيْن؛ بحيث كان السلاطين الإيلخانيون يعاملونه باحترام وتقدير بالغَيْن، ولا سيما السلطان محمد الجايتو ووزيره خواجة رشيد الدين، اللذان كانا يكنّان له احترامًا تامًّا. وكان الشيخ صفي الدين، الذي تُنسب إليه سلالة الصفويّين، مريدًا للشيخ

---

(١) براون، إدوارد، من سعدي إلى جامي، علي أصغر حكمت، لا. ط.، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٤٨م، ص١٥٩.

(٢) زرين كوب، عبد الحسين، استمرار البحث في صوفية إيران، طهران، دار نشر أمير كبير، طهران، ١٩٩٧م ، ص٣١٩.

زاهد الكيلاني، وبعد وفاته تبوأ مقام خلافته، وعمل على إرشاد الطلاب في الخانقاه الشهيرة في تبريز[1].

كان حضور المشايخ الصوفيّين، آنذاك، كشمس تبريز، يخلق جوًّا من الشغف والهيجان في مدينة تبريز. وكما يبدو، فإنّ الشيخ تأثّر بهذه الأجواء، وكان لأحاديث وكلمات هؤلاء المشايخ تأثيرٌ بالغٌ في تكوين أفكاره؛ ويظهر ذلك من خلال حفظه، ونقله لهذه الكلمات والأحاديث في مثنوي "سعادة نامه". كما تأثّر الشيخ محمود بأصول وعقائد العرفان عند ابن عربي؛ حيث كان يقول: إنه كان مطّلعًا على «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم»، وذلك قبل أنْ يقتدي بأستاذه أمين الدين الذي كان يرى في كلام ابن عربي نوعًا من الاضطراب[2].

كان الشيخ محمود ذا صيت وشهرة في زمانه، غير أنه لم يكن يستحسن لنفسه هذه الشهرة، وكان يشكو دائمًا من نفاق المتظاهرين، وعدم كفاءة القائمين بالأمور[3].

لقد كشف العرفان في بدايات القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي، وحتى القرن التاسع الهجري/ القرن الخامس عشر الميلادي عن وجهه، حيث توسعت رقعةُ العرفان، ونشأت وأصبحت له سلطة لم تكن له من قبل؛ فنما ونشأت له فروع نظرية وغصون أدبية، أفرزت بما عُرِفَ بالعرفان الشيعي؛ فبرز عرفاء شيعة كبار أمثال: أوحدي

---

(١) زرين كوب، عبد الحسين، استمرار البحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص٣١٩.

(٢) صمد موحد، مجموعة مؤلفات الشّيخ محمود الشبستري، الطبعة الثانية، طهران، مكتبة الطهوري، ١٩٩٢م، ص ١٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ٣٤٠.

مراغه اي (توفي ٧٣٦ هـ ق/ ١٣٣٨م)، وعلاء الدين سمناني (توفي ٧٣٦ هـ ق/ ١٣٣٨م)، وشاه نعمة الله ولي (توفي ٨٣٤ هـ ق/ ١٤٢٦م)، وسيد حيدر آملي (أواخر القرن الثامن)، الذين قرّبوا التصوف إلى التشيّع، ورسموا حدودًا واضحةَ المعالم للتمايز عن مدارس التصوف السني.

وهكذا بدأ التصوف، أو بالأحرى العرفان الشيعي مسيرته، ويمكننا أنّ نشير إلى عدة فِرق صوفيّةٍ شيعيّةٍ، منها: شيخية الجورية في خراسان، والسادات المرعشي في آمل، وصوفية الغزلباش، وكذلك الصفويّون.

وقد كان لخراسان تأثير عظيم في تطور التصوّف ونضوجه بمختلف مدارسه، بحيث لم تخلُ معظم المدن والقرى في هذه المحافظة من المدارس وحلقات الصوفية المتنوعة التي قدمت الكبار من الصوفية وأصحاب الأفكار السامية.

وقد كان للمدرسة الخراسانية سماتٌ خاصة بها، كالتسامح والتساهل واحترام الأديان، والتوق إلى الحقيقة، والدعوة إلى السلام العالمي، والتزام الشريعة، ونبذ الظلم، والعلاقة الوثيقة مع أئمة الشيعة. وهذه السمات كان لها تأثير بالغ في إنتاج المؤلفات الشعرية والعرفانية العميقة من ناحية، وتقريب التصوف إلى الحركات الاجتماعية والدينية الشيعية من ناحية أخرى؛ وهو ما كان سبب إقبال الحكام، وكذلك الناس العاديّين على المذهب الشيعي.

كذلك فإنّ امتزاج التصوّف مع سِيَر الأبطال والشجعان، وتعلّق كبار العرفاء بأئمة الشيعة، ساهم في كثير من الحركات والنهضات الاجتماعية في القرنين السابع والثامن الهجري/ القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، وأعطى لونًا نهضويًا للتصوّف.

ومن أهم الشخصيات الصوفية المعاصرة للشيخ محمود شبستري صاحب المجموعة الشعرية المسمّاة «كلشن راز» (حديقة الأسرار) أمير حسين الهروي[١]، الذي كان له تأثير كبير في تكوين هذه المجموعة الشعرية[٢].

---

(١) أمير حسين الهروي هو السيد حسين بن عالم بن أبي الحسن، الحسيني الغوري الهروي، الملّقب بالأمير ركن الدّين، شاعر وعارف خراساني من القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي، وأوائل القرن الثامن للهجرة، ولد في قرية جرو أوكزيو أوجريوه من قرى نواحي غور (هرات). أحد مريدي الشيخ بهاء الدين زكريا المولتاني وتلامذته (٦٦١هـ ق/ ١٢٦٣م). وقد تتلمذ هناك عند بهاء الدين زكريا، وصدر الدين العارف، وتعرّف على مبادئ العرفان ودقائقه، وسار في طريق الرياضة والمجاهدة. وبعد اكتمال العلوم الروحانية عنده، استأذن أساتذته، ورجع إلى هرات، وانشغل بتربية الطلاب والسالكين. وكان أهل خراسان يجدون أمير حسيني أعظم مشايخهم، وقد اجتمع في محضره عددٌ كبيرٌ من المريدين والمتمسكين به، وهو ما يؤكده لنا الشيخ محمود الشبستري في «جلشن راز». كان السيد حسيني أستاذًا في مختلف العلوم، وعالِمًا بالعلوم الظّاهرية والباطنية؛ ومع هذا، كان يُعرَف بالتصوف، ويُلقّب بالجنيد الثاني. تعود شهرةُ أمير حسيني في الغالب إلى أسئلة منظومة في العرفان النظري، وجّهها إلى الشيخ محمود الشبستري. من مؤلَّفاته: «نزهة الأرواح»، ومثنوي «كنز الرموز»، و«زاد المسافرين» و«عشق نامه أي رسالة العشق»، و«طرب المجالس»، و«ديوان الأشعار»، و«روح الأرواح».

راجع: جامي، عبد الرحمن، نفحات الأنس، تصحيح محمود عابدي، طهران، دار النشر اطلاعات، ١٩٩١م، ص٦٠٢؛

وأيضًا: السمرقندي، دولتشاه، تذكرة الشعراء، محمد رمضاني، طهران، دار النشر الطهوري، ١٩٩٥م، ص١٦٧؛

وأيضًا: جامي، عبد الرحمن، نفحات الأنس، مصدر سابق، ص٦٠٢؛

وأيضًا: موحد، صمد، مجموعة مولفات الشّيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٥.

وكذلك: جامي، عبدالرحمن، نفحات الأنس، تصحيح محمود عابدي، مصدر سابق، ص ٥٠٥.

وكذلك: زرين كوب، عبد الحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص٣٢٧.

(٢) راد مهر، فريد الدين، فضيل عياض من قاطع طرق إلى سالك طريق، تهران، دار نشر مركز تهران، ١٣٨٢ه. ق.، ص ٧٩.

ت - مؤلَّفات الشيخ الشبستري

ترك الشيخ محمود الشبستري مجموعة من المؤلفات، تركّزت حول **علوم الفلسفة والكلام والعرفان، وهي:**

جلشن راز» (حديقة الأسرار)

ألّف الشيخُ الشبستري مثنوي «جلشن راز» (حديقة الأسرار)، وشرح فيه مبادئ العرفان النظري؛ يُعتبر هذا الكتاب من أهم مؤلّفاته وأشهرها، حيث نظّمه في الإجابة على أسئلة الأمير حسين الهروي؛ وبناءً على ما يذكره في بداية المثنوي، فقد جاء إليه ذات يوم رسولٌ من مدينة خراسان، حاملاً معه رسالة من الأمير حسين، يطلب فيها إجابات عن بعض ما استعصى فهمه عليه؛ وأثناء مناقشة هذه الرّسالة في مجلسٍ لوجهاء المدينة، كُلّف الشيخ محمود من قِبل أحد المشايخ أنْ يجيب عن هذه الرسالة على الفور، فردّ الشيخ محمود بأنه لا حاجة لهذا، لأنّي أوضحت هذه النّقاط مرارًا في رسائلي السابقة. فحفّزه الشيخ الحاذق على أنْ يجيب على الأسئلة بشكل منظوم، فاستجاب لطلب الشيخ؛ وفي المجلس نفسه نظّم الشيخ محمود أجوبة الأسئلة، وأرسلها بيد الرسولِ إلى خراسان. وبعد ذلك، وبطلب من الشيخ نفسه، والذي لا يشير الشيخ محمود إلى اسمه، شرح الشيخ إجاباته شرحًا مفصلاً، وأضاف إلى المثنوي أبياتًا، حتى وصل عدد أبيات «جلشن راز» في نهاية الأمر إلى ما يقارب ألف بيت[1]. وقد نظم الشيخ «جلشن راز» على مبدأ الإيجاز والاختصار،

---

(١) كيان، محسن، جلشن راز، الطبعة الأولى، طهران، جامعة الشهيد بهشتي، ١٩٩٢م، ص٢٠٩.

واستطاع الشاعر بمهارة ومقدرة نادرتَيْن أنْ يجمع كلّ الأصول والمبادىء الصوفية في هذا الكتاب. بَيْدَ أنّ أحدّ مريدي الشيخ، والذي لا نعرف عنه شيئًا، أضاف كلماتٍ على كلّ مصرع من مصاريع «جلشن راز»، بهدف المزيد من الإيضاح[1].

وقد أصبح هذا الكتاب، في عهد الصفويّين، بمثابة خلاصة جامعة لعقائد الصوفية، حتى وصفه إدوارد براون بأنّه أجمع وأفضل الرسائل المؤلَّفة في الأصول الصوفية[2].

وأشار شاردن (سائح فرنسي) ضمن بيان عقائد الصوفية، أنّ للصوفية كتابًا تحت عنوان جلشن راز، يجمع إلهياتهم[3]. وقد كثرت الشروحات على «جلشن راز» ما يدل على مدى اهتمام المُخاطَبين بهذه المنظومة القصيرة.

ولعل الاستشهاد والتمثل الشائع والمكرر بهذه المنظومة الأدبية والعرفانية، دليل آخر على الاهتمام بها؛ فكثيرًا ما نعثر في مكاتيب عبد الله قطب، المعروف بقطب بن محيي (ت٩١٠هـ ق/ ١٥١٢م)، على أبيات من هذه المنظومة، وكذلك فعل الملا رجب في استشهاده على التبريزي (ت١٠٨٠هـ ق/ ١٦٨٢م) في رسالة إثبات الواجب، حيث يستحضر بيتًا من الشعر، وينسبه إلى منظومة جلشن راز، وإلى كاتبها الشّيخ محمود الشبستري[4].

---

(١) تربيت، محمد علي، علماء آذربايجان، مصدر سابق، ص٨٩.

(٢) براون، إدوارد، من سعدي إلى جامي، علي أصغر حكمت، مصدر سابق، ص١٦٠.

(٣) شاردن، جان، رسالة السفر، ط١، طهران، مكتبة طوس، ١٩٩٩م، ج ٣، ص١٠٤٣.

(٤) زرين كوب، عبد الحسين، نقش على الماء، ط٢، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٦م، ص٢٥٧.

وقد تُرجمت منظومة «جلشن راز» إلى عدّة لغات منها: الأردية، والألمانية، والإنكليزية، والعربية، والتركية. ومنذ حوالى عام (١٠٣٨هـ/ ١٦٤٠م)، أثارت هذه المنظومة اهتمام السائحين الأوروبيّين؛ وبعد قرن من هذا التاريخ، وصلت نسخ منها إلى مكتبات أوروبا. وقد استعان الدكتور «تولوك» *(tholuk)* في عام (١١٥٨هـ ق/ ١٧٦٠م) بهذه المنظومة، ليؤلف كتابه حول الصوفية. وفي عام(١١٦٣هـ ق/١٧٦٥م) ترجم جزء من هذه المنظومة إلى الألمانية، لكن الألمان لم يكتفوا بهذا الحد؛ ففي عام (١١٧٦هـ ق/ ١٧٧٨م) صدرت في ألمانيا ترجمة كاملة لهذه المنظومة، وكتب «هامر بور كشتال» المقدمة عليها، فذاع صيتها عند المحققين. واستمرارًا للاهتمام بهذا الأثر ترجم «وينفليد» في عام (١٢١٨هـ ق/ ١٨٢٠م) هذه المنظومة إلى الإنكليزية، وأصدرها في لندن. وما يلفت الانتباه هو أنّ وينفيلد يعتبر وجود بعض أقاويل وعقائد النصارى في «جلشن راز»، دلالةً على معرفة الشيخ بهذا الدين، ويُعلِّل هذا الأمر بتوافد نواب البابا آنذاك إلى تبريز، وزيارة الشيخ المحتملة لهم، ومباحثتهم إياه، لكن لا شك في أنّ هذا الاحتمال ساذج وضعيف لأنه لا يستند إلى أدلة[١].

وفضلاً عن التراجم والشروحات والحواشي، نظمت، مماثلات لجلشن راز، منها مثنوي «أزهار جلشن» للميرزا إبراهيم أدهم الآرتيماني، من شعراء القرن الحادي عشر الهجري/ القرن السابع عشر الميلادي؛ ومثنوي «جلشن الرّمزي» لمحمد رموزي نشلجي الكاشيّ (ت٩٢٧هـ ق/

---

(١) زرين كوب، عبد الحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص ٣٢٤.

١٥٢٩م)؛ ومنظومة «جلشن راز» لإقبال اللاهوري، والتي طُبعت ضمن مجموعة مولفاته.

لقد حاز مثنوي «جلشن راز» خلال مدة قليلة، بعد تصنيفه في أوائل القرن الثامن الهجري/ القرن الرابع عشر الميلادي على شهرة فائقة، حيث شرحه عددٌ كبيرٌ من العرفاء نظرًا لجاذبيته وعمقه؛ أما أبرز الشروحات فهي:

١- شرح جوهر صلبي لحضرة الشيخ نجل الشيخ محمود الشبستري.

٢- شرح جلشن راز لأمين الدين التبريزي، أحد تلامذة الشيخ محمود.

٣- شرح الشيخ روح بخشان بدخشاني، خليفة السيد محمد نوربخش، حيث ألّف هذا الشرح في النصف الأول من القرن التاسع للهجرة.

١- شرح الوسيط للسيد مدني نيسابوري المشهور بمير مخدوم، وهو أحد مريدي قاسم أنوار.

٢- شرح جلشن راز الموسوم بمهدي نامه، تأليف شمس الدين.

٣- شرح جلشن راز، تأليف شاه نعمت الله ولي(ت ٨٣٤هـ/ق/ ١٤٣٦م).

٤- شرح جلشن راز، تأليف صائن الدين علي تركة الأصفهاني (ت٨٣٦ هـ ق/ ١٤٣٨م).

٥- شرح جلشن راز، تأليف أحمد بن موسى، حيث ألّف هذا الشرح في (٨٤٤ هـق - ١٤٤٦م).

٦- شرح جلشن راز، تأليف أحمد خلوتي (ت٨٥٩ هـ ق/ ١٤٦١م).

٧- شرح جلشن راز، تأليف ابن الهمامي(ت٨٦١هـ ق/ ١٤٦٣م).

٨- شرح جلشن راز، تأليف سيد يحيي خلوتي(ت٨٦٨ هـ ق/ ١٤٧٠م).

٩- شرح جلشن راز الموسوم بـ «حديقة المعارف»، تأليف شجاع الدين كربالي، حيث انتهى من تأليفه عام (٨٦٧ هـ ق/ ١٤٦٩م).

١٠- شرح جلشن راز الموسوم بـ «جلزار دمساز»، تأليف شهاب الدين أبي العباس أحمد بن أبي المواهب عطاالله قويمي، حيث ألّف هذا الكتاب في عام (٨٧٩ هـ ق/ ١٤٨١م).

١١- شرح جلشن راز الموسوم بـ «نسائم جلشن»، تأليف نظام الدين محمود بن حسن الملقب بـ شاه داعي إلى الله الشيرازي (ت٨٧٠ هـ ق/ ١٤٧٢م).

١٢- شرح جلشن راز الموسوم بـ «مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز»، تأليف شمس الدين محمد بن يحيي بن علي اللاهيجي نور بخشي، الملقب بالأسيري (ت٩١٢هـ ق/ ١٥١٤م).

١٣- «شرح جلشن راز»، تأليف كمال الدين حسين بن عبد الحق الأردبيلي المتخلص بـ الهيو (ت٩٥٠ هـ ق/ ١٥٥٢م).

١٤- شرح جلشن راز، تأليف نعمت الله بن محمود، المعروف بشيخ بابا النخجواني (ت٩٠٢هـ ق/ ١٥٠٤م).

١٥- شرح جلشن راز الموسوم بـ «شقائق الحقائق»، تأليف الشيخ أحمد إلهي، حيث كتبه باسم السلطان أبي الفتح أبي يزيد بن محمد في أواخر القرن التاسع الهجري.

١٦- «شرح جلشن راز»، تأليف القاضي مير حسين الميبدي (ت٩٠٩هـ ق/ ١٥١١م).

١٧- «شرح جلشن راز» للخواجة معين الدين محمد بن محمود، المعروف بـدهدارو والملقب بـفاني (ت١٠١٦هـ ق/ ١٦١٨م). هذا الشرح هو، في الواقع، تلخيص لمفاتيح الإعجاز للشيخ محمود اللاهيجي.

١٨- شرح جلشن راز الموسوم بـ «رسالة المشواق»، تأليف ملا محسن فيض الكاشاني (ت١٠٩٠هـ ق/ ١٦٩٢م).

١٩- شرح جلشن راز الموسوم بـ «رسالة محمودية» للميرزا عبد الكريم رايض الدين الزنجاني، الملقب بالأعجوبة، والملقب بعارف علي شاه، (ت١٢٩٩هـ ق/ ١٩٠١م).

٢٠- شرح جلشن راز الموسوم بـ «مجموعة القواعد»، شارحه غير معروف.

٢١- «شرح جلشن راز»، تأليف محمد إبراهيم بن محمد علي السبزواري، من تلامذة الملا هادي السبزواري.

٢٢- شرح جلشن راز، تأليف الحاج الميرزا عماد الأردبيلي الملقب بـ حالي.

٢٣- شرح جلشن راز الموسوم بـ «خير الرسائل»، أثرٌ منظوم للسيد محمد بن محمود حسيني لواساني، المعروف بـ عصار.

٢٤- شرح جلشن راز الموسوم بـ«غنجه باز» (البرعم المفتوح).

٢٥- شرح جلشن راز، تحت عنوان «البيانات الشفاهية» للعلامة السيد حسين الطباطبائي.

تراجم وتحقيقات المستشرقين:

يعتبر الرحالة الفرنسي «جان شارون»، صاحب العديد من المؤلفات التي لاقت إعجاب «منتسكيو» و«روسو» و«فولتير»، وهو من أبرز شارحي جلشن راز. كما شرح شاردن جلشن راز دون ذكر ناظمه، باعتباره خلاصة دائرة معارف في فلسفة فقه الدين في إيران، فأخذ من شعر الشبستري نقطةَ الانطلاق، ليدخل من خلال شرحه العميق إلى مبادىء الصوفية، ويعطي شرحًا يفوق من حيث المهنية والمعرفة والفهم الصحيح كلَّ المؤلفات الغربية في القرن السّابع عشر للميلاد عن الصوفية[1].

ترجم «تولوك» مختارات من جلشن راز ضمن كتابه، سوفيسموس *sufismus*؛ وبعد ذلك، وفي عام (١١٦٣هـ ق/١٧٦٥م) ترجم الكاتبُ نفسُه، ثلثَ هذا المثنوي إلى الألمانية، ضمن كتابه: «مختارات من العرفان الشرقي».

كما أصدر «أي. اچ. وينفيلد» (١٢٦٠هـ ق/ ١٨٣٦ - ١٩٢٢م) ترجمةَ «جلشن راز»، وهو المترجم ذو التأثير البالغ في سِيَرِ دراسات الأدب الفارسي في بريطانيا؛ كان وينفيلد *winfield* توّاقًا إلى الصوفية.

ترجم المستشرق النمساوي «يورف فن هامر بورجشتال» hammer purjstal جلشن راز إلى الألمانية، وطبعت الترجمة عام (١١٧٦هـ ق/ ١٧٧٨م) في فيينا[2].

---

(١) لويزن، ليونارد، المعالم الصّوفيّة، مجد الدين كيواني، الطبعة الأولى، طهران، دار نشر مركز، ٢٠٠٥م، المجلد الأوّل والثاني، ص١٠٩ ـ١١٤.

(٢) لويزن، ليونارد، ما وراء الإيمان والكفر، مجد الدين كيواني، الطبعة الأولى، طهران، دار نشر مركز، ٢٠٠٠م، ص٢٨؛ وكذلك كيان محسن، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٤.

ترجم المولوي أحمد حسن سواتي «جلشن راز» إلى الأردية، حيث طُبع في مطبعة سلمياني في دلهي[1].

ترجم الشاعر المُلقّب بالشيرازي، جلشن راز عام (٨٢٩هـ ق/ ١٤٣١م)، بشكل منظوم، إلى اللغة التركية[2].

شرح جمال الدين محمد، جلشن راز بالتركية، وأطلق عليه عنوان: «جام دلنواز»، وهو في الحقيقة ترجمة "لمفاتيح الإعجاز"[3].

ترجم عبد العزيز، صاحب الجواهر، مترجم ديوان ومثنوي حافظ، جلشن راز إلى الشعر العربي، وطبعه في عام (١٣٥١هـ ق/ ١٩٥٣م) في طهران، تحت عنوان، «الطراز في ترجمة جلشن راز»[4].

أبرز الشروحات التي استعنتُ بها في هذه الدراسة هي:

شرح صائن الدين علي تركة الأصفهاني

يُعتبر الخواجة علي بن محمد أفضل الدين محمد تركة الخجندي الأصفهاني، الملقب "بصائن الدين" والمشهور بـ ابن تركة، من أشهر أفراد آل تركة الذين جاؤوا مع الخوارزمشاهيين أي السلاجقة من خجند إلى أصفهان[5]. ابتدأ السيد صائن الدين، التحصيل على يدي أخيه الأكبر،

---

(١) دزفوليان، كاظم ، جلشن راز، مرجع مذكور، ص ٤٤؛ وكذلك: جلشن راز، أحمد مجاهد، دكتور محسن كيان، ط١، طهران، طلاية للنشر، ١٩٩٢م، ص١٤.

(٢) أحمد مجاهد؛ دكتر محسن كيان، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤.

(٤) محبي، سعيد، دائرة معارف التّشيع، لا. ط.، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٩م ج١٠، ص٢٦٢.

(٥) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٠.

ورغم أنّ هذا الأخ كان فقيهًا وصفيًّا ومتشرعًا، إلّا أن المؤرِّخين أغفلو اسمه، وبعد ذلك سافر صائن الدين إلى الشام والحجاز ومصر[1]، إلى أنْ سمع بخبر وفاة تيمور، فعاد إلى أصفهان، وبدأ بالتدريس. وبعد أن احتل شاهرخ أصفهان وفارس، (٧٨٩هـ ق/١٣٩١م) عين صائن الدين قاضيًّا لولاية يزد، لكن الأعداء والمنافقين وشوا عليه عند شاهرخ، وأخبروه بمؤلَّفاته في الصوفية؛ عندها بادر صائن الدين بتأليف رسالتَيْن، يبرّئ فيهما نفسه من الصوفية، قائلاً: «كنتُ في أيام الشباب مريدًا للصوفية، لكنني رجعت إلى صوابي فيما بعد»[2]. وبعد محاولة فاشلة لاغتيال شاهرخ خان في جامع هرات، أُعتقل عدد من الصوفيّين، منهم قاسم أنوار وصائن الدين علي، وصودرت أموالهم، ثم أُطلق سراح صائن الدين بعد أيام؛ وفي عام (٨٣٦هـ ق/١٤٣٨م)، كانت نهاية المطاف لهذا العارف، حيث انتقل إلى رحمة الله[3]. يقول العلامة القاضي نور الله التستري، في وصف هذا العالِم الرباني: «هو كسائر أسلاف سلسلته الرفيعة، حيث كان يتحلى بحلية الفضل والحكمة، وكان في عِداد المُسبِّحين، وكان ينفرد بين عرفاء عصره، وله باللغة العربية مؤلَّفات عدّة في أغلب الفنون العلمية، منها: «شرح فصوص الحكم»، وكتاب «المفاصح»، ورسالة «أسرار الصلاة»، و«شرح قصيدة ابن الفارض»[4]. وكان صائن الدين حاذقًا في العلوم

---

(١) مجاهد، أحمد، دكتر محسن كيان، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٧.

(٢) علي تركه، صائن الدين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص٣١.

(٣) نفيسي، سعيد، تاريخ النظم والنثر في إيران، ط٢، طهران، دار النشر الفروغي، ١٩٧٥م، المجلد الأول، ص٤٥١.

(٤) التستري، قاضي نورالله، مجالس المؤمنين، ط٢، طهران، معرض الإسلامية للكتب، ١٩٧٥م، ج١، ص٤١ و٤٢.

المعقولة والمنقولة، والصوفية، والعلوم القديمة، والغريبة، كعلم النقطة، وعلم الأعداد، والجبر، وغيرها[1]. **وله سبعة عشر كتابًا بالعربية، وخمسة وعشرون مؤلفًا بالفارسية، وسبع رسائل، منها: «شرح جلشن راز»**[2].

شرح الداعي إلى الله الشيرازي

يُعتبر شاه داعي إلى الله، الملقب بـ نظام الدين، والداعي إلى الله والمُسمّى بـ محمود، والمشهور بـالداعي، من السادات الحسينيّين. وُلِدَ عام (٨١٠ هـ ق/ ١٤٧٢م) في مدينة شيراز. ويعود نسبه إلى زيد بن علي ابن الحسين من خلال تسع عشرة واسطة[3].

دخل شاه داعي منذ ريعان شبابه الطريقة الصوفية، ومنذ ذلك الحين سار في وادي السير والسلوك، وتتلمذ في محضر الشيخ أبي إسحاق البهراني. كما يبدو أن هذا الشيخ هو الذي حرضه على زيارة الشيخ نعمت الله ولي في ماهان، والسفر إلى كرمان[4]. وبعد وفاة أبي إسحاق البهراني، جلس شاه داعي على مسند الإرشاد، وأصبح شيخ سلالة النعمة اللهية في شيراز. توفي شاه داعي عام (٨٧٠ هـ ق/ ١٤٧٢م) عن عمر ناهز الستين. وكان شاه داعي يُنظّم الشعر باللغتَيْن الفارسية والعربية، وكذلك باللهجة الشيرازيّة الدارجة[5]. وقد ترك شاه

---

(١) علي تركه، صائن الدين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص ٣٠.

(٢) محبي، سعيد، معارف التشيع، دار نشر أمير كبير، مصدر سابق، ص٢٦٢.

(٣) صفا، ذبيح الله، راجع تاريخ الأدب في إيران، مصدر سابق، ص ٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٣٥-٣٣٦؛ وكذلك: شيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مرجع مذكور، ص١٠؛ وراجع أيضًا نفيسي، سعيد، تاريخ النّظم والنّثر في إيران، الطبعة الثانية، فروغي للنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣١١.

داعي اثنين وسبعين مؤلفًا، منها: شرح جلشن راز. دُفن في شيراز، ويُعرف مزارُه بمزار شاه دائي، ولم تذكر التراجم والكتب إلّا ابنًا واحدًا له، وهو مير قاسم الذي دفن إلى جوار أبيه، بعد أنْ توفي عام (٩٢٠هـ ق/ ١٥٢٢م)، تاركًا وراءه ديوان أبيه الذي كتبه بخطه، تذكارًا للأجيال القادمة[١].

أطلق شاه داعي على «شرح جلشن راز» اسم «نسائم جلشن»، ويعرف كذلك بـ «نسائم الأسحار»، حيث استند هذا الشرح إلى الآيات القرآنية والأحاديث وأشعار بعض الشعراء، كمولانا، وشاه نعمت الله ولي، والعراقي، وقاسم أنوار[٢].

شرح محمد بن علي الكيلاني اللاهيجي

محمد بن يحيي بن علي الكيلاني اللاهيجي، النوربخشي، والملقب بـ شمس الدينو، والمشهور بـ الأسيري، عارف وشاعر من القرن التّاسع وأوائل القرن العاشر من الهجرة[٣]. لا توجد معلومات دقيقة عن تاريخ ميلاده، غير أنه، حسب قوله، زار في إبّان الشباب عام (٨٤٩ هـ ق/ ١٤٥١م)، السيد محمد نور بخش؛ وبعد التوبة التي تُعدّ أول خطوة في طريق أولياء الله، اتّجه بصحبة السيد محمد نور بخش إلى السلوك والزهد[٤].

---

(١) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٤) صفا، ذبيح الله، راجع تاريخ الأدب في إيران، مصدر سابق، ص٥٢٩.

واللاهيجي، حسب ما يقول، كان ملازمًا للسيد محمود نوربخش لمدة دامت أربعة عشر عامًا، ثم انتقل إلى شيران، وحطّ الرحال هناك، وأصبح زعيمًا لسلالة النوربخشية، حيث شيّد في تلك المدينة خانقاه، تُدعى النورية، وقد بقي اللاهيجي في شيراز إلى أنْ فارق الحياة، ووري جثمانه التراب[1].

وقد تضاربت الأقوال حول مذهب الشيخ، لكن ميوله الشيعية التي ظهرت من خلال علاقته بالسيد محمد نوربخش، أدّت الى تقديمه أبحاثًا عن الطريقة الشيعية، أمثال خاتم الأنبياء والإمام المهدي، وكذلك تبنّيه لمفهوم الولاية[2]. أضف إلى هذا، ما يذكره القاضي نور الله التستري في مجالس المؤمنين، وهو أنّ الشيخ يوضح في ذكر سلالته أنه كان مريدًا للسيد محمد نور بخش، وكان نور بخش مريدًا للشيخ علاء الدولة السمناني إلى أنْ تصل السلالة إلى معروف الكرخي، الذي كان هو بدوره، حسب تعبير التستري، مريدًا للإمام الرضا عليه السلام، ثم تصل السلسلة إلى الإمام الحسين عليه السلام، ومن ثم إلى الإمام علي عليه السلام، وثم إلى النبي محمد المصطفى صلى الله عليه وآله. ومن جملة ما يستند إليه القائلون بتشيّع اللاهيجي، رواية تنقل عن زيارة شاه إسماعيل للشيخ، بعد احتلاله فارس وشيراز، حيث يُقال: إنّ في تلك الزيارة سأل الشاهُ إسماعيل، الشيخَ عن سبب ارتدائه الثوب الأسود، فادّعى الشيخ في الإجابة الحزنَ

---

(١) التستري، القاضي نورالله، مجالس المؤمنين، مرجع مذكور، ص١٥٦؛ وكذلك: نفيسي، سعيد، تاريخ النظم والنثر في إيران، مرجع مذكور، ص٣١٩؛ وأيضًا: شيرازي، محمد معصوم، طرايق الحقايق، ط٣، دار نشر باراني، ١٩٦٦م، ج ٣، ص١٣٠.

(٢) زرين كوب، عبدالحسين، بحث في صوفية إيران، مرجع مذكور، ص٣٢٤ و٣٢٥.

الدائمَ على سيد الشهداء الحسين بن علي (ع)[1].

ترك شمس الدّين اللاهيجي مؤلّفات كثيرة، أشهرها: شرح جلشن راز، الموسوم بـ«مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز»، وهو في الواقع مجموعةٌ كاملةٌ لبيان مبادئ العرفان. وعندما انتهى الشيخ شمس الدّين اللاهيجي من هذا الشرح، أرسل نسخةً منه إلى جامي العارف المعاصر له في مدينة هرات، وفي الجواب أنشد جامي مجموعة من الأبيات: يا مَنْ فقره يسطعُ على ذوي الحاجة، وتزهو حديقة السّرّ من ربيع خاطره، انظر «مرّة على نحاس قلبي عساي أنْ أجد الطّريق من المجاز إلى الحقيقة»[2].

ومن جملة مؤلّفات اللاهيجي، يمكن الإشارة إلى ديوان الأشعار المعروف بـ الأسيري، وكذلك مثنوي «أسرار الشّهود على بحر الرّمل»، الذي يشتمل على تحقيقات وتمثيلات في العرفان، ومعرفة الرب، ومنتخب مثنوي مولوي، ومعاش السالكين، وهذا الأخير من غير المؤكد نسبته إلى اللاهيجي؛ إذ ربما كان من مؤلّفات السيد محمد نوربخش، وكتاب تحت عنوان جابلقا وجابلسا.

شرح جلال الدين علي مير أبو الفضل العنقا

وُلد العنقا في عام (١٢٦٦ هـ ق/ ١٨٦٨م) في قزوين، وتوفى عام

---

(١) صفا، ذبيح الله، تاريخ الأدب في إيران، مصدر مذكور، ص٥٣٠؛ وكذلك، زرين كوب، عبدالحسين، البحث في صوفية إيران، مرجع مذكور، ص ٣٢٦؛ وأيضًا: الشيرازي، محمد معصوم، طرايق الحقايق، دارالنشر باراني، ط٢، طهران، ١٩٦٥م، ص١٣٠.

(٢) جامي، عبد الرحمن، نفحات الأنس، مصدر سابق، ص ٤٠١.

(١٣٣٣هـ/ ١٩٣٥م) في طهران. يقع مزاره في الجهة الغربية من بقعة ابن بابويه بالقرب من حضرة عبد العظيم. تتلمذ حتى التاسعة عشر من عمره على أيدي أساتذة المعقول والمنقول في مدينة قزوين، ثم انتقل إلى طهران، وحطّ رحاله هناك في عام (١٣٠٠هـ ق/ ١٩٠٢م)؛ نظم كتاب غنجه باز «البرعم المفتوح في شرح جلشن راز»[1].

شرح إلهي الأردبيلي

جلال الدين حسين بن شرف الدين عبد الحق الأردبيلي، المشهور بـ إلهي، شاعر، متصوف، ومتكلم، وفقيه، وعالِم في الرياضيات من القرنين التاسع والعاشر هـ ق[2]. لُقِّب في بعض الكتب بـجمال الدين، وفي بعضها الآخر بـ كمال الدين. وُلد في عام (٨٧٠ هـ ق/ ١٤٧٢م)، وتوفي عام (٩٥٠ هـ ق/ ١٥٥٢م) في أردبيل، وتاريخ وفاته محل جدل ونقاش. وقد قضى إلهي طفولته في مسقط رأسه، وتعلم العلوم الشرعية في محضر أستاذه علي الآملي، وتتلمذ كذلك على الشيخ حيدر بن صفي الدين الأردبيلي، والد الشاه إسماعيل الصفوي؛ سافر إلى خراسان وشيراز بطلب من أستاذه هذا، طالبًا تحصيل الفضائل والمعرفة[3].

وبعد وفاة نديمه علي شير نوائي عام (٩٠٢ هـ ق/ ١٥٠٤م) في

---

(١) العنقا، البرعم المفتوح في جلشن راز، لا. ط.، طهران، مكتبة طريقة أوسي شاه مقصودي مشهود، ٢٠٠٣م، ص ١٨-١٩.

(٢) شرح جلشن راز، إلهي الأردبيلي، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٦؛ وأيضًا: دائرة المعارف الإسلامية الكبري، مركز المعارف الإسلامية الكبرى، ط٢، طهران، ٢٠٠٢م، ج ١٠، ص ١١١؛ وراجع أيضًا: أفندي أصفهاني، الميرزا عبدالله، رياض العلماء، لا. ط.، قم، دار نشر خيام، ١٩٦٤، ج١٠، ص ١١٢.

(٣) أفندي الأصفهاني، الميرزا عبد الله، رياض العلماء، مصدر سابق، ص٩٩.

هرات، رجع إلى آذربايجان، وانشغل بالتدريس في خانقاة صفي الدين الأردبيلي، وبقي إلى أنْ توفي، حيث دُفن هناك[1].

كان له اهتمام خاص بالمعارف الشيعية، وهو أوّلُ مَنْ كتب المعارف الجعفرية بالفارسية. يُنسب إليه ثلاثون مؤلفًا بالعربية والفارسية والتركية؛ منها: «التفسير الإلهي للقرآن الكريم»، و«شرح جلشن راز» الذي ضمّنه إلهي الأردبيلي آيات قرآنية، وأشعارًا فارسية وعربية.

كان إلهي، وقبل أنْ يبدأ بالشرح، يتطرق إلى أهم أبحاث العرفان، ويشرح كلًّا من هذه المطالب، تحت عنوان المطالع، كبيان الواجب والممكن، والصفات الإلهية، وأصناف مشاهدي صفات الجمال، وغيرها. وهو حين كان يتطرق إلى هذه المقدمات العرفانية، يعطي الشرح قيمة وأهمية كبرى، ويجعل منه كتابًا مفيدًا، لاسيما لمبتدئي طريق العرفان والسلوك.

شرح العلامة الطباطبائي

وُلد محمد حسين الطباطبائي عام (١٢٨١هـ ش/ ١٨٨٣م) في تبريز. وقد فقد أمّه في الخامسة من عمره، وفي التاسعة خسر أباه. بدأ تحصيل العلوم الدّينية في عام (١٢٩٧هـ ش/ ١٨٩٩م)، واستمر بتحصيلها إلى أنْ سافر إلى النجف. قضى العلامة الطباطبائي ست سنوات في دراسة الأصول، وبعد ذلك اشتغل بدراسة بحث خارج الفقه، وفرغ منه بعد أربع سنوات؛ كما استفاد هناك من محضر آية الله النائيني، وتعلم الفلسفة عند

---

(١) إلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مرجع مذكور، ص ٢٧؛ وكذلك: دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مصدر سابق، ص ١١٢؛ وراجع أيضًا: تربيت، محمد علي، علماء آذربايجان، مصدر سابق، ص ٤٧.

السيد حسين بادكوبه، والرياضيات عند السيد أبي القاسم الخوانساري؛ فكانت مرحلة حياته في النجف حافلة وناجحة، لكن سوء أوضاعه المعيشية أجبره في عام (١٣١٤هـ ش/ ١٩١٦م) على العودة إلى الوطن والانشغال بالفلاحة، لمدة عشر سنوات، أي إلى عام (١٣٢٥هـ ش/١٩٢٧م)؛ حيث هاجر إلى مدينة قم.

من أبرز مؤلَّفات العلامة الطباطبائي: «تفسير الميزان»، وهو من أشهر تفاسير القرآن عند العرب والعجم؛ و«رسالة في البرهان»، و «رسالة في المغالطة»، و«رسالة في التحليل»، و«رسالة في التركيب»، و«أصول الفلسفة»، و«حاشية كفاية الأصول»، و«الشيعة في الإسلام»، و«رسالة في الإعجاز»، و«القرآن في الإسلام»، و«سنن النبي»، و«شرح جلشن راز» الذي طبع تحت عنوان راز دل سر القلب، ومؤلَّفات أخرى، لا يسع المجال لذكرها[1].

«حقّ اليقين في معرفة رب العالمين»

هي رسالة منثورة، تشتمل على مقدمة، وثمانية أبواب، بعدد أبواب الجنة، وكل باب يشتمل على حقائق ودقائق في الحكمة الإلهية، والعرفان النظري. والأبواب الثمانية، هي:

- في الظهور الذاتي لحضرة الحق تعالى، وبيان منزلة المعرفة.
- في الظهور الصفاتي للحق تعالى، وبيان منزلة العلم.

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، رسالة المعرفة، ط١، قم، مكتب تنظيم مؤلفات العلامة، ١٩٩١م، ج١، ص ٩-١٢؛ وأيضًا: الأرسنجاني، محمد حسين، منتخب آثار الأستاذ العلامة، ط١، طهران، سامركز نشر العلوم الجامعية، ١٩٩٨م، ص١٣-١٥.

- في مظاهره ومراتبه، وبيان المبدأ.
- في وجوب وحدته تعالى، وتقديسه.
- في ممكن الوجود والكثرة.
- في التعيين والحركة، وتجديد التعيينات.
- في حكمة التكليف والجبر والقدر.
- في المعاد، وبيان الحشر، وحقيقة الفناء والبقاء.

ويوضّح المؤلِّف في كل باب، المطالب التي يستهدفها، تحت عناوين كالحقيقة، والتمثيل، والتبصرة، والفرع، والنتيجة، والرمز، واللازمة، والآية، والفائدة، والخاتمة. في الواقع يدور الموضوع في حق اليقين على نوع من العرفان الإشراقي، حيث يوضّح الشيخ من خلاله أنّه لا حاجة لإثبات وجود الله، لأنّه نور السماوات والأرض، وظهور كل الموجودات مرهون به[1].

«مرآة المحقّقين»

رسالة تشتمل على سبعة أبواب في معرفة النفس، ومعرفة الله، والأبواب السبعة، هي:

- في بيان النفس الطبيعية والنباتية والحيوانية والإنسانية وقدرتها، وقدرات خادميها.
- في صدور الموجودات.
- في بيان الواجب والممكن والممتنع.
- في بيان حكمة الخليقة.
- في المبدأ والمعاد.

---

(١) موحد، صمد، مجموعة مؤلفات الشّيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص ٣٢٠.

- في تساوي الآفاق مع الأنفس، أي تساوي جسم الإنسان مع العالَم.
- في تطبيق الآفاق والأنفس.

يقول أدوار بروان: «عدا ما كتب الشيخ محمود في صدر الرسالة: "مرآة المحققين»، لم يُعثر حتى الآن على أية وثيقة مُحكمة، تثبت صحةَ نسبة هذه الرسالة إلى الشيخ محمود؛ بل يُنسب هذا الكتاب في بعض النسخ الخطية إلى ابن سينا، أو ناصر خسرو، أو الخواجة نصير الدين الطّوسي؛ غير أنّ وجود بعض أشعار السنائي الغزنوي، والعطار النيسابوري في متن هذا الكتاب، ينفي نسبته إلى ابن سينا أو ناصر خسرو"[1].

ويكتفي حاجي خليفة بذكر اسم الرسالة، ويصفها بأنها رسالة في الصوفية، من دون أن يشير إلى كاتبها[2].

يتطرّق الشيخ محمود في «مرآة المحققين»، بطريقة مشائية، لأحوال النفس، والقوى الطّبيعية. ويقوم عمل الشّيخ على بيان مسائل المبدأ والمعاد في هاتَيْن الرسالتَيْن، على أساس القرآن والبرهان، ويؤكد الشيخ أنّ فهم مثل هذه المسائل يحتاج إلى تجريد الباطن من الأمور المعتادة، وإمكانية استيعاب عوالِم الذوق[3].

«الشاهدنامه» (الشاهد)

هي رسالة في بيان العشق والعاشق والمعشوق، ويشير الشبستري

---

(١) المصدر السابق، ص٩.

(٢) حاجي خليفة، كشف الظنون، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٩٩٩م، ج١، ص٤١٤،

(٣) زرين كوب، عبدالحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص٤٢٣.

إلى هذه الرسالة في نهاية الباب الخامس من حق اليقين بقوله: أحلنا شرح أسرار مراتب هذا الحال: العشق الحقيقي والمجاز إلى رسالة أخرى، تسمى الشاهد؛ فيجب البحث عنها هناك[1].

«رسالة السعادة» (السّعادة نامه)

هي مثنويّ كلامي، وعرفاني، على وزن حديقة الحقيقة لسنائي، وبما أنّ الشيخ يؤكّد أنّ "جلشن راز" أول منظومة له، فلا بدّ أنّ «رسالة السعادة" نُظمت بعد "جلشن راز». وقد أراد الشيخ محمود في بداية الأمر أنْ تكون هذه الرسالة في ثمانية أبواب، لكن لأسباب غير معروفة، أنهى نظمها في أربعة أبواب، أمّا الأبواب الأربعة، فهي:

١ - في معرفة ذات واجب الوجود.

٢ - في صفاته تعالى وتقديسه.

٣ - في أسمائه تعالى وتقديسه.

٤ - في أفعاله تعالى وتقديسه.

ويشتمل كلٌّ باب على عدة فصول، حيث تطرّق الشيخ في كلّ فصل إلى مباحث أهل الكلام، ونَقَدَ آراء بعض الفِرقِ والمذاهب وعقائدها، وتكلّم حول كل موضوع تحت ثلاثة عناوين، هي: علم اليقين، عين اليقين، حق اليقين، واستند في كلامه إلى الآيات والأحاديث.

تضم «رسالة السعادة» (١٥٧١) بيتًا من الشعر، على وزن «حديقة الحقيقة» لسنائي غزنوي، الّذي هو شاعر إيراني في القرن السادس

---

(١) موحد، صمد، مجموعة مؤلفات الشّيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٨١.

للهجرة/ القرن الثاني عشر للميلاد، فيها (٥٦٧) بيتًا أطول من «جلشن راز» (حديقة الأسرار). وهذه المجموعة الشعرية (رسالة السعادة) طبعت لأول مرة في طهران عام (١٣٢٣ هـ ق/١٩٢٥م) طبعة نقدية، أعدّها صمد موحد، وقبل ذلك التاريخ كانت موجودةً في نسخة خطية فقط، أغفل المؤرخون ونقّاد الأدب الجدد أهميتها.

إنّ تاريخ نظم «رسالة السعادة» غير معلوم، لكن بما أنّ الشبستري قد ذكر في مقدمة «جلشن راز» أنّه لم ينظم شعرًا مثنويًّا قبلها، لذا يمكننا الاطمئنان إلى أنّ «رسالة السعادة» التي نظمت في إطار مثنوي أيضًا، قد نظمها بعد «جلشن راز»، أي في الفترة بين (٧١٧هـ ق/١٣١٩م)، وبما أنّ وفاة الشاعر كانت عام (٧٤٠ هـ ق/١٣٤٢م)، فإنّ هذا الكتاب يشكل في الحقيقة أنضج أعماله الشعرية[1].

وتكمن أهمية منظومة «السعادة نامه» في أمرين، هما:

الأمر الأول: لم يتطرق الشيخ إلى أوضاع حياته وأحوالها إلّا في هذه المنظومة.

الأمر الثاني: ذكر الشيخ ضمن أبياتها بعضَ المعاصرين له من مشايخ تبريز، كبابا حسن السرخابي، وبابا فرج التبريزي، والخواجة محمد الكججاني، والخواجة عبد الرحيم التبريزي، والخواجة صائن الدين التبريزي، حيث نقل لنا أقوالهم وأحاديثهم. وفي الحقيقة، إنّ ما تحتويه "السعادة نامه" عن مشايخ تبريز، يوضّح لنا الأجواء الدينية، والعرفانية

---

(١) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة أسد الله مبشري، ط١، طهران، دار نشر خوارزمي، ١٩٨٢م، ج ١، ص ١٤٠.

لهذه المدينة آنذاك، الأمر الّذي يؤكد، وبالذات، أحد أسباب أهمية هذه المنظومة[1].

أما المؤلَّفات الآخرى التي نُسبت في المصادر إلى الشيخ محمود، فهي كالآتي: «كنز الحقائق»، و«الإنسان الكامل»، و«رسالة غاية الإمكان في معرفة الزمان والمكان»، و«تفسير سورة الفاتحة»، و«رسالة معراجية»، و«أزهار جلشن»، و«مراتب العارفين»، و«جام جهان نما»، و«رسالة الأحدية»، و«شرح وتفسير أسماء الله»؛ على أنّ صحةَ نسبةِ هذه المؤلفات إلى الشيخ الشبستري محل شك وريبة، حيث من الممكن أنْ تكون لمؤلفين آخرين مجهولين.

٢ - المسار السياسي والاجتماعي لعصر الشيخ الشبستري

أ - أوضاع إيران إبّان غزو المغول

يعدُّ القرنان السّابع والثّامن للهجرة/ القرنان الثالث عشر والرابع عشر للميلاد من أصعب مراحل التاريخ في إيران وأسوئها سياسيًّا واجتماعيًّا؛ فقد بدأ خلالهما غزو جنكيزخان لإيران (٦١٦هـ ق/١٢١٨م)، ثم عاد الغزو مجدّدًا في عهد هولاكو(٦٥٣هـ ق/١٢٥٥م)، وجرت محاولات غزو خائبة لإيران من قبل أبناء السلطان محمد الخوارزمشاهي وأمراء جيشه. وهي مرحلة شهدت أعمالاً ومجازر وحشية لجيش المغول، ودُمِّرت خلالها معظم المدن، لا سيما مدن خراسان وخاصة ما وراء النهر، تدميرًا شاملاً؛ حيث تعرضت غالبية هذه المدن للهجوم أكثر من مرّة بسبب الدّوافع الاقتصادية حينًا، وبسبب محاولة السلطان محمّد

---

(١) المصدر السابق، ص٣٨.

الخوارزمشاهي إرضاء المشاعر التوسعية للمغول أحيانًا أخرى، وهذه كانت من أهم الدّوافع لغزوات المغول[1].

إنّ الهجمات العسكرية واحتلال المدن، وما تبع ذلك من نهب متزايد، كانت كلّها من سمات تلك الفترة؛ فبأمر من الخان، أو أحد أمرائه، كانت تُقام المجازر، ويُقتل كلّ مَنْ في المدينة، ماعدا اليد العاملة، وهم الرّجال، وأصحاب الحرف. ولم يكن يشفع لهؤلاء سوى خدمتهم لجيش المغول، حيث كانوا يؤخذون أسرى مع الجيش. وأمّا المدن الّتي كانت تستسلم للجيش التتريّ، فكانت تخضع لضرائب سنوية باهظة، يجمعها وكلاء الجيش المغولي لإدارة الشّؤون العسكرية والضرائب[2].

وهكذا سكن الخوف والهلع قلوب الناس، وتقدّم المغول تقدمًا لم يعد يُحسب أمرًا مدهشًا. فأوسعوا إيران قتلاً وتدميرًا حتى أنّ ابن الأثير كان يرى أنّ حملة المغول على إيران أشد دمارًا وارهابًا وقتلاً من حملة نبوخذ نصّر على بيت المقدس، وقد أكد ذلك بقوله: إن عدد ضحايا مدينة واحدة من المدن المحتلة على يد المغول، كان أكثر من قوم بني إسرائيل بأجمعهم[3].

ومع هذا، فقد ظهرت في بعض المدن المضطهدة، مقاومات خائبة، فكان النّاس يثورون أحيانًا على وكلاء المغول، وكانوا ينجحون في

---

(١) الجويني، عطاء الملك، تاريخ جهانكشا تصحيح العلامة القزويني، الطبعة الخامسة، طهران، دار النشر كتب، ٢٠٠٨م، ج١، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٢ - ٨٣.

(٣) الجزري الموصلي، عز الدين أبي الحسن، المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، لا. ط.، بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٩٦م، ج١٢، ص٣٨٥.

هزيمتهم أحيانًا؛ فعلى سبيل المثال استطاع المقاومون في عام (٦٢٠هـ ق/١٢٢٢م) أنْ يهزموا المغول في قلعة سيف رود. وهذه المقاومات رغم كثرتها، لا سيما في مناطق غور وغرجستان ونواحي شرقيّ خراسان[١]، إلّا أنّ أمراء المغول كانوا يخمدونها بعنف مضاعف؛ ولكن، ومن حسن الحظّ فقد استطاعت بعض الممالك الإسلاميّة، ومنها نواحي جنوبي إيران، وبلاد الروم وغربي الهند، أنْ تسدّ طريق المغول من خلال قبول الخراج والتّبعية لهم، وبذلك أصبحت هذه المناطق فيما بعد ملجأً للغة والثّقافة الفارسيتَيْن[٢].

أمّا الموجة الثّالثة من المجازر المغولية، فبدأت بهجمة هولاكو عام (٦٥١هـ ق/١٢٥٣م)؛ ففي هذا العام حُمِّل هولاكو من قبل بلاط المغول مهمّة فتح قلاع الإسماعيليّين، ومحاصرة الخلافة العبّاسية، وإتمام الفتوحات في الممالك الإسلاميّة؛ وفضلاً عن الميول التوسعية للمغول، كان مجيء هولاكو إلى إيران نتيجة للتعصُّب الطّائفيّ لعلماء هذا البلد؛ فيقال مثلاً إنّ القاضي شمس الدّين أحمد القزوينيّ أراد من المغول أنْ يأتوا إلى إيران ويقضوا على الإسماعيليّين الشيعة، ويضاف إلى هذا أيضًا، دور المسيحيّين في النظام المغولي، وطموحهم لإضعاف مسلمي مصر والشّام، بغية إلهائهم عن الحرب مع الصّليبيّين[٣].

---

(١) سراج، منهاج، طبقات ناصري، تصحيح عبدالحي حبيبي، الطبعة الأولى، طهران، عالم الكتاب، ١٩٦٤م، ج١، ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، الطبعة الثانية، طهران، دار النشر أمير كبير، ١٩٦٢م، ج١، ص١٠٧.

(٣) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ١٤٢.

وفي عام (٦٥٢هـ/ق١٢٥٤م) فتح هولاكو (الإيلخاني) قلاع الإسماعيليّين ودمّرها، وأحرق مكتباتهم القيمة، ثمّ اتّجه نحو بغداد، وفتحها.

أما سقوط بغداد، وبغضّ النظر عن القدرات العسكرية لجيش هولاكو، فقد كان حصيلة أسباب عدة، منها: سوء تدبير الخليفة، وضعف حاشيته، وكذلك خلافات الأمراء، والصّراعات الطّائفية التي كانت محتدمة بين الشّيعة والسّنة[١]. وبعد فتح بغداد احتلّ أمراء هولاكو المدن الإيرانيّة واحدة تلو الأخرى، وأرسلوا الغنائم إلى آذربايجان ومدينة مراغة التي اختارها هولاكو منذ ذلك الحين عاصمة لحكمه.

وهنا لا بدّ من تسجيل أنّ حكم الايلخانيّين ساهم في انتشار المسيحية والبوذية في إيران. فهولاكو الذي كان بوذيًا، أمر ببناء الأصنام في مدينة خوي، ما شكّل تحدّيًا كبيرًا للمسلمين الذين رفضوا في تاريخهم عبادة الأصنام بأيّ شكل من الأشكّال.

من جانب آخر، ساهم زواج هولاكو من امرأة مسيحية في انتشار المسيحية في إيران أيضًا، وفي عهد أباقاخان ازداد هذا الانتشار، حتى أن أباقاخان أرسل في عام (٦٠٩هـ/ ق١٢١١م) أحدَ قساوسة نساطرة آذربايجان إلى بلاط البابا، طالبًا منه وحدة مسيحيي أوروبا في الحرب على مسلمي مصر والشّام وليس هذا فحسب؛ بل عمل على كسب المسيحيّين إلى جانبه، فتزوّج أباقاخان من مريم ابنة إمبراطور بيزنطة[٢].

---

(١) مشكور، محمد جواد، تاريخ تبريز حتى نهاية القرن ٩ هجري، طهران: رابطة المعالم الوطنية، ١٩٧٢م، ص ٤٥٥ ـ ٤٥٦.

(٢) صفا، ذبيح الله، تاريخ الأدب في إيران، مصدر سابق، ص١١٠ – ١٠٧.

وإذا كانت الأحوال قد تغيرت بعض الشيء مع مجيء الخان تكودار (٦٨١هـ ق/١٢٨٢م) إلى الحكم، خاصة بعد أنْ دان تكودار بدين الإسلام، واختار لنفسه اسم أحمد، حيث أسلمت معه بعض فئات المغول؛ بيد أنّ العمر القصير لحكم تكودار أعاق تأثير هذه الحقبة في تحسين الأحوال العامّة للمسلمين. أضف إلى هذا، ضعف علاقة أرغون شاه خليفة تكودار بالإسلام حيث وصلت الى إعطائه الأمر بإعادة إعمار الكنائس ومراسلة البابا وملوك أوروبا من أجل أخذ بيت المقدس من العرب، وتسليمه إلى الأوروبيين[1].

لكن لم يلبث أنْ أصبح الإسلام الدّين الرّسميّ لسلالة الإيلخانيّين بوصول غازان خان في الثّامن من ذي الحجة عام (٦٩٤هـ ق /١٢٩٦م) إلى الحكم، حيث أمره بوجوب اعتناق الإسلام لكل المغول، وأمر بإجراء المناسك الدّينية ومراعاة العدل[2].

وهكذا، التقط الإسلام في عهد غازان خان أنفاسه، وشهد ازدهاراً جديدًا في إيران إلى درجة أنه أمر بتدمير الكنائس، ولا سيما في العاصمة تبريز؛ وتحوّلت الكنائس إلى مساجد، كما حُطّمت فيها أصنام البوذيّين، وخُيِّر رهبان البوذية بين الإسلام أو العودة إلى وطنهم القديم في التبت وكشمير، أو البقاء دون إظهار العقيدة[3].

---

(١) مشكور، محمد جواد، تاريخ تبريز حتى نهاية القرن ٩ هجري، مصدر سابق، ص٤٤٣-٤٤١.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٥١.

(٣) بيرنيا، حسن، تاريخ إيران من البداية حتى انقراض القاجارية، ط١، طهران، معرض الخيام للكتاب، ص ٥٠٧.

وقد أدّت مبالغة غازان خان في احترام المنتسبين إلى آل النّبي ﷺ وأهل العلم، إلى تقديم أسماء هؤلاء على أسماء العائلة الحاكمة في مكاتبات البلاط أحيانًا، كما أصبحت العمامة منذ ذلك الحين جزءاً من اللّباس الرّسميّ في البلاط الإيلخاني[1].

وبعد غازان خان، جاء إلى الحكم السلطان محمد خدابنده أولجايتو الذي ذهب عام (٧٠٩هـ ق/١٣١١م) إلى العراق، وزار مرقد الإمام علي عليه السلام، ثم أعلن تشيّعه بسبب مسألة فقهية تتعلق بزوجته، حيث لم يجد لها حلًّا إلّا عند الشيعة، وأمر كبار البلاط بقبول هذا المذهب، وبذكر أسماء علي والحسن والحسين في خطب الصّلاة بدلاً من أسماء الخلفاء الثّلاثة؛ كما شُيّدت بأمره أعدادٌ كبيرةٌ من المساجد والمدارس والخانقاهات؛ ولهذا كان من الطّبيعي أنْ يلجأ علماء الشّيعة إلى بلاط أولجايتو ومنهم العلامة الحلّيّ، الّذي كتب «نهج الحقّ» و«مناهج الكرامة»، وهما من أشهر كتب الكلام لدي الشّيعة، وأهداهما إلى أولجايتو[2].

وهكذا أصبح الحكم الإيلخانيّ، الّذي كان لمدة معينة سببًا في إضعاف الإسلام في إيران، من أسباب تعزيز الشّيعة الاثني عشرية؛ والملفت أنّ الذي جنَتْه الشّيعة الاثنا عشرّية بسبب الحكم الايلخانيّ خسرته الشّيعة الإسماعيلية[3].

إضافة إلى المجازر وتدمير المدن والقرى، كان لغزو المغول على

---

(١) الحاجب، هامش جامع التواريخ الرشيدي، مصدر سابق، ص ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٣) إقبال آشتياني، عباس، التأريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٢٥٩.

إيران آثارٌ اقتصادية واجتماعية بالغة السوء، أهمّها: اضمحلال العائلات الأصيلة والكبيرة الحامية للأدب والثقافة، والانحطاط العقليّ والفكريّ بسبب قتل العلماء، وحرق الكتب، وتدمير المدارس، والفقر المتزايد، وازدياد الفساد الاجتماعيّ، وإضعاف معنويات الإيرانيّين، وانتشار الغشّ والكذب والسّرقة؛ فهذان القرنان السّابع والثّامن من الهجرة/ القرنان الثالث عشر والرابع عشر من الميلاد يعدّان لدى الإيرانيّين، من أكثر العصور ظلمًا ومرارة.

ب - نتائج حملة المغول

لم يكن تسلّط المغول على إيران بالأمر الذي يمكن مواجهته وإنهاؤه، أو التخلّص من آثاره خلال فترة وجيزة. فقد أنتج هذا التسلط مشاكل كثيرة، فضلاً عن الفقر المتصاعد، والخراب، والفتور، والضعف الذي سيطر على أهالي إيران.

لقد أسّس هذا التسلط لوقائع مؤلمة، وحوادث رهيبة، خيّمت على إيران منذ القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي، ومهد لانحطاط الحضارة الإيرانية بالكامل؛ حيث اختفت طبقة الحكام ذوي الخبرة والحنكة، وحلّت مكانها طبقة حكام جدد، تنقصهم الخبرة، ما أنزل بلاءً كبيرًا على إيران، إذ إنّ مَنْ هم في مثل هؤلاء كانوا يُعرِضون عن تقديم فضلاء القوم، ويسعون إلى إبراز أشباههم[1].

وقد أدّى انهيار أسس الحياة الاجتماعية في مثل هذه الحال، إلى

---

(١) جرانفيل حلمي براون، إدوارد، تاريخ الأدب في إيران، لا. ط.، طهران، دار نشر مرواريد ١٩٩٨م، المجلد الثالث، صفحة ٧٧ – ٧١.

التقهقر من الكمال نحو النقص والانحطاط، مع ما يعنيه ذلك من فساد وضياع للمُثل العليا؛ فعندما يتولى زمامَ الأمور أناسٌ من الطبقات الدنيا، ممّن لم يتربوا ولم يكتسبوا الخبرات، فمن الطبيعي أنْ يُدْبِروا عن المكارم، وأنْ يبيحوا الرذائل[1].

إنّ رواج أنواع المفاسد، كالكذب والتزوير والسرقة والرشوة، والتخلي عن الملكات الفاضلة، وما شابه ذلك، هو نتيجةٌ حتميةٌ لمثل هذا الوضع؛ ففي ذلك العهد، كانت السعاية والوشاية بالآخرين أمرًا عاديًّا، وكان يندر أنْ نجد في ذلك العهد وزيرًا مات بشكل طبيعي، بل كان موتُ أيٍّ منهم يتم عَبْرَ الاغتيال والوشاية[2].

وهكذا عمّ الفساد في أوساط الشعب الإيراني نتيجة للهجوم المغولي المدمر، وفقد الناس قيمهم الاجتماعية. وبدل أنْ يتّحدَ أبناء إيران في مواجهة الأجانب الغزاة، هاجم بعضُهم بعضًا، وقضوا على شخصياتهم من أجل المناصب. أما العامل الآخر الذي ساهم في إضعاف روحية الإيرانيّين في ذلك العهد، فهو وقوع الكثيرين أسرى، فضلاً عن تشريد جمٍّ غفيرٍ منهم.

لكن أسوأ ما نتج عن هجوم المغول، كان الانحطاط العقليُّ والفكريُّ الذي يحصل عـادة مع أيّ عدوان قاسٍ ومدّمر[3]. «لقد دُمِّرت المدنُ الإيرانيةُ الكبرى، وخلت من سكانها، بعد أنْ كانت مراكز أساسية للعلم

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) جرانفيل حلمي براون، ادوارد، تاريخ الأدب في إيران، المصدر السابق، ص ٩١.

والعلماء؛ ولشدة الهجوم والاحتلال والمجازر والنهب والدمار، لم يُتح إلّا للقلّة من المفكرين وشخصيات العصر، بالهرب والنجاة. كما نُهبت المكتبات الكبرى في المدن العامرة ذات الكثافة السكانية في مناطق ما وراء النهر وخراسان والعراق، أو دُفنت تحت الخرائب، وأُبيدت عائلات كثيرة من الأُسر الحاكمة، والأُسر العلمية المعروفة، ممّن كانوا يروّجون للعلم والأدب، ويقدّمون الدعم للعلماء والأدباء. اختفى بعضهم، أو بلغوا مرحلة من الفقر سلبتهم القدرة على الوفاء بالتزاماتهم؛ لقد عمّ الفقر، واختفت مناطق كانت عامرة، وصغُرت المدن، وتلاشت، ووقعت مراكز التحقيق والعلم والتعليم بيد وحوش لا يعرفون للعلم والفن قيمة، ولا يولونهما أيّ اهتمام، ما سبب تراجعًا علميًّا وفكريًّا لدى الإيرانيّين»[1].

هذا الانهيار الفكري والعقلي الهائل لم يكن ملموسًا عند بدء العهد المغولي؛ إلّا أنّه بدأ يتّضح، ويتّسع يومًا بعد آخر، إلى أنْ بلغ ذروته في أواخر هذا العهد.

«ولا شك في أنّ هذه الأوضاع قد أثّرت في كلٍّ أفراد المجتمع، وطالت طريقةَ عيشهم وسلوكهم ومعارفهم، وقد أظهرت الأعمالُ الأدبية، ودواوينُ الشعر، التي جاءت على شكل نصائح وحكم وهزل ومزاح وهجاء، صُورًا عن الأوضاع التي سادت ذلك العصر، حيث يتّضح ذلك من مطالعتنا لأعمال سيف الدين محمد الفرغاني شاعر القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي، وخواجوى الكرماني الشاعر والأستاذ في أواخر ذلك العهد، والأوحدي المراغئي، العارف والشاعر

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصّل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ٤٠٢.

الكبير في القرن الثامن للهجرة/ القرن الرابع عشر للميلاد، حيث كانوا من بين الأدباء والخطباء والشعراء الذين تناولوا في أعمالهم الأدبية والشعرية آلام المجتمع تلك، ووجهوا سهام انتقادهم للطبقات الاجتماعية المهمة التي مالت نحو الفساد[1]».

«أما أشد وأقسى نقد اجتماعي شهدته تلك المرحلة، فنجده في أعمال الخواجه نظام الدين عبيد الله الزاكاني القزويني، الذي تناول الأوضاع السيئة التي كانت سائدة في زمانه، وانتقدها من خلال نظمه الشعري والنثري بأساليب مختلفة، ووصف الطبقات الاجتماعية، وخاصة الأمراء وزعماء السياسة والدين في عصره، من خلال الفكاهة والإشارة والهزل المحب»[2].

ولكن، من حسن الحظ، أنّ عوامل عدة حالت دون أنْ يعمّ البلاءُ المدمّر للمغول كلّ نواحي إيران والدول المجاورة؛ فقد بقيت بعض النواحي سالمة، بسبب قبولها واستيعابها؛ أو لأن الاحتلال المغولي وصلها بعد عهد جنكيزخان؛ لذلك كانت أقلَّ تأثرٍ بالغزو المغولي من غيرها، ما جعلها تتحول إلى مأمن وملجأ للثقافة الإيرانية. ومن هذه الأماكن الآمنة ناحية فارس ومتصرفات سعد بن زنكي وأبو بكر وابنه (كرمان، سيرجان)، حيث كانوا من الملوك الذين اشتهروا باحتضانهم للأدباء والعلماء، وممّن عُرِفوا بعمارة البلاد وإنشاء المدارس والمساجد والتكايا الصوفية[3].

---

(١) صفا، ذبيح الله، تاريخ الأدب في إيران، مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣) إقبال آشتياني، عباس، التأريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٥٠٠.

كذلك شكّلت منطقةُ آسيا الصغرى[1] ملجأً آخر لجماعات أخرى من الإيرانيّين الفارّين، وضمن الذين لجأوا إليها: بهاء الدين محمد البلخي (والد المولوي) وجماعته، وشمس الدّين محمّد التبريزيّ، وبرهان الدين المحقق الترمذي، وسيف الدين الفرغاني، وسراج الدين الأرموي وكثيرون من أمثالهم.

«أما الملجأ الكبير الآخر فكان أرضَ الهند، حيث أمراء النواحي المختلفة كأمراء السند ودلهي والبنغال، الذين كانوا قد ترعرعوا جميعًا على التربية والثقافة الإيرانية؛ لذلك أضحى بلاط كلٍّ منهم مأوى لمجموعة كبيرة من الإيرانيّين، ممّن توجهوا إلى الهند هربًا من فتنِ ما وراء النهر وخراسان. وكان من بينهم أناس غير عاديّين، وكانوا يتوجهون إلى هناك زرافات ووحدانًا، ومنهم العالِم والشاعر والعارف والصوفي والأديب والفقيه»[2].

هذه الملاجئ، إضافة إلى بعض المدن التي نجت من المجازر والدمار، شكلت ملاذًا لثقافة إيران وحضارتها، وبذلك نجا الكثيرون من رجال العلم والأدب، ونجت مكتبات كثيرة، من براثن الفناء[3].

ت - سقوط بغداد وآثاره

تهاوت السلطة العباسية، وسقطت بغداد بيد هولاكو عام (٦٥٦هـ

---

(١) هو مصطلح تاريخي وجغرافي يطلق على جزء من قارة آسيا محصور بين البحر الأبيض المتوسط والبحر الأسود، وهو ما يسمى اليوم دولة تركيا.

(٢) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ٥١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٥١٢.

ق/١٣١٨م)؛ وهذا لم يكن ليحصل لولا الوهن الذي دبّ في جسد الخلافة العباسية، والضعف الذي استشرى بين الخلفاء العباسيّين حيث كان يتولّى الحكمَ خلفاءُ ذوو عقول ضعيفة وعديمو التدبير، أمثال الناصر لدين الله (ت٦٢٢هـ ق/١٢٢٤م)؛ فقد دُمِّر العراق في عهد الناصر لدين الله، وتشتّتَ العراقيّون في الدول المجاورة، فما كان من الناصر لدين الله هذا إلّا أنْ قام بنهب أموال الناس وممتلكاتهم؛ وعندما دعاه السلطان جلال الدين المنكبرني للاتحاد في مواجهة المغول رفض دعوته، ولم يكتف بذلك، بل حرّض الأمراء على مواجهة جلال الدين ودخل معه في نزاع[1]. وهكذا كانت الطريق ممهدة ليجتاح المغول عاصمة الخلافة العباسية في عهد المستعصم بالله الذي لم يكن أحسن حالاً من الناصر لدين الله.

إنّ احتلال هولاكو لبغداد لم يكن نتيجةً لقدرة المغول العسكرية؛ بل بسبب قلّة التدبير لدى الخليفة المستعصم بالله، وجهل حاشيته، والخلافات الشديدة بين أهل السلطة، والعناء الشديد الذي عايشه الناس، والصراع المذهبي بين السنّة والشيعة؛ بحيث ادّعى البعض أنّ الشيعة ووزير الخليفة ابن العلقمي وقفوا إلى جانب المغول، وهو اتّهام كان يُرادُ منه إلهاء الناس عن الخطر المغولي الداهم. وقد أذكاه أو ساهم في غض النظر عنه، وفي عدم تلافيه، شعورُ السُّنة بأنّ حكومة الخلافة لن تنهار، وأنّ أيّ اعتداء على بغداد سيهزم، وكان الخليفة بدوره يظن أنه مصون هو وأسرته العباسية. ولهذا عندما وقعت الواقعة لم يسفك هولاكو دمَ الخليفة فحسب، بل أمر، وفق بعض الروايات، أنْ يُلفّ الخليفة في بساط، وأنْ

---

(١) صفا، ذبيح الله، تاريخ الأدب في إيران، مصدر سابق، ص ١٨٩.

يُعصر حتى يُتلف[1]. وبمقتل المستعصم سنة (٦٥٦ هـ ق/ ١٢٥٨م)، انتهت خلافة العباسيّين التي استمرت لمدة (٥٢٥) عامًا.

وقد أسهب المؤرِّخون في شرح آثار سقوط الخلافة على أهل السنة خاصة؛ ومن بين المتحدثين الإيرانيّين تناول سعدي هذه الحادثة بألم شديد، فنظم قصيدتَيْن: واحدة باللغة العربية، والأخرى باللغة الفارسية، حيث وصف فيهما الأمر، وكانت قصيدته العربية أكثر تألُّمًا وحرقة. "بعد مقتل المستعصم وانتصار المغول في بغداد، فرّ بعض أقارب الخليفة وحاشيته من بغداد، وتوزعوا على الدول الإسلامية الأخرى؛ فتوجه أحمد ابن الظاهر بأمر من عمّ المستعصم، أي أخ المستنصر، إلى مصر ملتجئًا إلى الملك الظاهر بيبرس، وأصبح خليفةَ الإسلام باسم المستنصر. وخلفه على كرسي الخلافة العباسية المسترشد أحمد بن حسن الملقب بالحاكم حتى عام (٧٠١هـ ق/ ١٣٠٣م)، وخلفه من بعده أبو الربيع سليمان الملقب بالمستكفي، ثم ابنه أحمد الملقب بالحاكم حتى عام (٧٥٣ هـ ق/ ١٣٥٥م)، ثم أخوه أبو بكر الملقب بالمعتضد حتى عام (٧٦٣ هـ ق /١٣٦٥م)، ثم ابنه محمد الملقب بالمتوكل حتى عام (٧٩٩ هـ ق/ ١٤٠١م)"[2].

«لقد أُصيب الإسلام الرسميُّ بسقوط بغداد بفتور، ولم يستعد قوته إلّا في عهد السلطان غازان خان محمود إذ إنّه في عام (٦٩٤ هـ ق /١٢٩٦م) أسلم غازان خان وتقلد منصب زعامة القبائل في شهر ذي الحجة من العام نفسه، وقد قام مباشرة بتشييد دعائم الإسلام، وجعله

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٩.

(٢) الجويني، عطاء الملك، تاريخ جهانكشا، تصحيح العلامة القزويني، مصدر سابق، ص ٢٥٨.

الدين الرسمي لدولة القبائل المغولية. وعندها تنفس المسلمون الصعداء، وانتعش الإسلام في إيران بعد طول ذبول وذلك بعد أنْ تولّى غازان وأمراؤه السلطة، وقد كان لهذا الأمر أهميته عند الإيرانيّين من الناحيتَيْن الدينية والاجتماعية»[١].

فمن الناحية الاجتماعية كان لتغيير غازان مذهبه أثره في الإيرانيّين، فهم لم يعودوا مُجبرين على اتّباع تقاليد التتار القاسية، وأصبح بإمكانهم إجراء تقاليدهم ذات الأصول الإسلامية.

أما الأهمية الدينية، فكانت في خلاص الإسلام من خطر الانقراض في إيران، وفي الحدِّ من تنامي سائر الأديان التي أخذت تنمو تلقائيًّا على حساب الإسلام.

ومن الناحية العمرانية، كان إسلام غازان سببًا في تجدد العمارة والبناء في كثير من النواحي الإيرانية، حيث قرر إعفاء القرى والمزارع من ضرائب إعادة البناء، واعترف رسميًّا بملكية أصحابها، ما ساهم بإعادة بناء كثير من الأماكن المهدمة والمتروكة.

وكانت النتيجة النهائية والحاسمة لإسلام غازان، الإنفصال الكامل بين حكومة زعامة القبائل مع المغول غير المسلمين ومراكز حكومتهم، ما شكّل عمليًّا استقلالاً جديدًا لإيران، وعودتها إلى حكم الملوك المسلمين الأتراك السلاجقة[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٦١.

(٢) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٥٦٠.

إنّ أول عقيدة كانٍ يجب الأخذ بها في شريعة جنكيزخان هي ضرورة الإعتقاد بوجود إله خالق للسماوات والأرض، وكان جنكيز يهتم بالحيادية والحرية الدينية؛ حيث نجد في مؤلفات المؤرخين المسلمين إشارات إلى **عقيدة جنكيز بواجب الوجود.**

أما طوائف التتار والمغول والقوميـات الصفراء التي التحقت بهم، فكانت تدين بمذاهب وأديان مختلفة، منها: المسيحية، البوذية، المانوية، عبادة الأصنام، والإسلام. وعندما تمازجوا مع الشعوب الجديدة دانت كلٌّ جماعة منهم بأحد المذاهب والأديان، وخاصة عبادة الأصنام والبوذية.

ورغم أنّ شريعة جنكيز أكّدت على الحكومات المغولية في المناطق المختلفة أنْ لا تُشكّل عقبة أمام أديان شعوبها، لكن ما بلغنا عن أوضاع الأصقاع الإسلامية خلال هجوم المغول، هو أنّ الوضع لم يكن بهذه البساطة؛ لأن بعض خانات المغول أظهروا عنادًا، بل وعداءً ضدّ الإسلام، وأصرّوا على أذية المسلمين.

«على أي حال، رغم أن اجتياح المغول للكثير من المناطق الإسلامية، وخاصة سقوط بغداد، شكل هزيمة كبرى للإسلام، وقتل خلاله الكثير من المسلمين فإنّ العلاقة التي أوجدتها دولة المغول بين المشرق والمغرب في آسيا، وتحرّك المسلمين نحو المناطق الجديدة، سمح بانتقال الإسلام إلى نواحٍ جديدة في شمال الصين ومنغوليا وآسيا الوسطى»[١].

وفي إيران أيضًا تطبّعت أُسر المغول وقيادتهم بشكل تدريجي مع

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٥٣٩.

رعاياهم المسلمين؛ فبركاي خان أحد أبناء جوجي الذي أسلم منذ طفولته، سعى إلى تثبيت الدين الإسلامي وإعزاز المسلمين.

«إن هولاكو نفسه كان بوذيًا، وكانت زوجته مسيحية، لهذا أصدر أوامره ببناء معابد أصنام في خوي، وعمل أيضًا على تقوية المسيحية، وكان ابنه آباقا يعتنق البوذية دينًا، وعمل كأبيه على تقوية المسيحية. أما خليفته تغودار فقد خالط المسلمين وكان مسيحيًا، لكنه أسلم، وبدّل اسمه إلى أحمد، واعتبر نفسه داعمًا للدين الإسلامي، ومُتّبِعًا للشريعة المحمدية، ما أضعف نشاط المسيحيين والمغول غير المسلمين، وثبّت الإسلام والمسلمين»[1].

لكن خلفه آرغون خان اتبع سياسة دعم البوذية والمسيحية، وإضعاف المسلمين، حتى أضحت إيران في هذه الفترة من عهد الإيلخانيّين مركزًا للنشاط المُوجّه ضد الملوك والأمراء الأيوبيّين والمماليك المسلمين في الشام ومصر.

وخلال مواجهة الإيلخانيّين مع الحكومات الأيوبية في الشام ومصر، تلقى المغول عدة هزائم، واستعاد المسلمون بعض النواحي التي كانت قد أُحتُلّت من الشام والجزيرة وأرمينيا الصغرى. واعتُبرت مقاومة الأيوبيّين والمماليك للإيلخانيين في إيران، مقاومة إسلامية ضد الكفار، إلى أنْ أسلم الإيلخانيّون خلال عهد غازان، وعندها اتّخذت المواجهة صبغة الدفاع السياسي والعسكري.

وهنا، لا بأس أنْ نتطرق إلى وضع الأديان التي كانت في إيران قبل

---

(١) المصدر السابق، ص٥٥٠.

الإسلام؛ فقد تراجعت الأديان بعد انتشار الإسلام في إيران، إلّا أنه، وعند سقوط الحكم الإسلامي في إيران والدول المجاورة، وبسبب الضعف الشديد الذي أصاب علماء الدين، تحرك أتباع الأديان الأخرى مجددًا، واستعادوا قوتهم المفقودة، واستغلوا كل فرصة لإلحاق الأذية بالمسلمين[1].

«كما أن إقامة حكومة الإيلخانيّين في بدايتها، كانت مصحوبةً بدعم الدين المسيحي في إيران، إلى حدٍّ أن المسيحيّين في إيران اعتبروا أن هولاكو وزوجته دو قوزخاتون هما المنقذان لهم. وكان الأمراء والقادة المسيحيون في سلطة هولاكو أينما وصلوا، يقومون ببناء الكنائس الجديدة، أو يحوِّلون المساجد إلى كنائس. وعندما سقطت الحكومة الإسلامية، انتهز يهود إيران الفرصة بدورهم للنفاذ إلى بلاط الملوك وأجهزة الأمراء المغول للانتقام، ولتحسين أوضاعهم. فكان من بين هؤلاء شخص اسمه سعد الدولة، وهو من أهالي أبهر زنجان وقد تقلد الوزارة آرغون، واستعمل شتّى الحيل خلال توليه الوزارة للإيقاع بالإسلام والمسلمين»[2].

وبدءًا من القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي، وتحديدًا منذ هجوم المغول عام (٦١٦ هـ ق/ـ ١٢١٨م)، وانقراض حكومة آل آنوشتكين غرجه بدءًا من عام (٦٢٨هـ ق/ـ ١٢٣٠م) وحتى نهاية القرن الثامن الهجري/ القرن الرابع عشر الميلادي، مرّت إيران بمرحلة مضطربة

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ٥٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥١.

حيث شهدت أجزاء كبيرة منها صراعات مدمرة بين المغول والتتار وباقي القوميات الصفراء، القادمة من آسيا المركزية؛ إذ عانى الإيرانيّون خلال هذه المرحلة المليئة بالحوادث والوقائع، ممّا يعادل كلَّ ما شهدوه في ماضي تاريخهم ومستقبلهم من مجازر، وتعذيب، واعتداء على الأعراض. ورغم سعيهم لحفظ ثقافتهم المضطربة من شر الصدمات العنيفة، لكن الآثار السيئة للحوادث السياسية والاجتماعية لذلك العهد ألقت بثقلها على فترات طويلة بعد ذلك.

فخلال هذه المرحلة المظلمة، كانت إيران جزءاً من الدول التابعة للمغول، حيث وقعت بيد طائفةٍ من أحفاد جنكيز؛ ثم جرى تقسيمها لتستولي على السلطة فيها، سلالاتٌ ضعيفةٌ، عملت على نشر المفاسد الاجتماعية المختلفة، ما مهّد الأرضية لهجوم مدمر آخر على يد تيمورلنك.

في بداية هذه المرحلة، كانت لا تزال هناك بعض الطاقات الخلاّقة المتبقية، رغم الفقر والاضطراب والتمزق الاجتماعي ما أوجد انحطاطًا ثقافيًّا، حيث ظهرت آثار ذلك في الحياة المادية والمعنوية للإيرانيّين في أواخر القرن الثامن للهجرة/ القرن الرابع عشر للميلاد وما تلاه[1].

ث - الحالة السياسية أيام الشبستري

تبريز وآذربايجان في عهد الشّيخ محمود الشبستري

وصل المغول لأوّل مرة إلى آذربايجان شتاء عام (٦١٧هـ ق/ ١٢١٩م)، وحاصروا عاصمتها تبريز؛ فقام أمير المدينة جلال الدين

---

(١) مشكور، محمد جواد، تاريخ تبريز حتى نهاية القرن ٩ هجري، مصدر سابق، ص ٤٢٠.

الخوارزمشاهي الذي لم يكن عاجزاً عن المقاومة، باتّقاء شرّ المغول من خلال دفع تعويضات كثيرة[1]. وبهذا نجت المدينة من الدّمار والمجازر. ثم اتّجه جلال الدّين الخوارزمشاهي في رجب عام (٦٢٢هـ ق/١٢٢٤م) إلى أرّان في أصفهان، ثم عاد إلى آذربيجان ودخل تبريز هاربًا من مواجهة جيش المغول؛ لكن، وبسبب سوء خلقه وتدبيره، انزعج الناس منه، وتزلزلت أركان حكومته؛ لذلك عندما تعرضت آذربايجان في عام (٦٢٨هـ ق/١٢٣٠م) مرة أخرى لهجوم المغول تركها جلال الدّين، وباقتراح من رئيس وقاضي المدينة، رفع أهالي تبريز راية الاستسلام، وقدّموا التّحف والهدايا لأمراء المغول، وتعهّدوا أنْ يدفعوا سنويًّا ضرائب باهظة، وأنْ تخضع المدينة لرعاية أمراء المغول، وبهذا التدبير نجت تبريز مرة ثانية من النهب والمجازر[2]. وفي عام (٦٦١هـ ق/١٢٦٣م) لجأ هولاكو إلى تبريز منهزمًا في حروب داخلية، فجعلها عاصمة لحكمه حتى توفي في عام (٦٦٣هـ ق /١٢٣٥م) قرب مدينة مراغة، ودفن هناك[3].

الحكم الايلخانيّ في عهد الشيخ محمود الشبستري[4]

بعد وفاة هولاكو، تولى الحكم نجله أباقاخان، وأُطلقت منذ ذلك

---

(١) المصدر السابق، ص٤٢١.

(٢) مينورسكي، فلاديمير، تاريخ تبريز، ترجمة عبد العلي كارنج، ط١، معرض طهران الكتاب، ١٩٥٨م، ص١٧؛ وكذلك: الجويني، عطاء الملك، تاريخ جهانكشا تصحيح العلامة القزويني، مصدر سابق، ص ١٥٦ ـ١٥٧.

(٣) الجزري الموصلي، عز الدين أبو الحسن، المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ج١٢، ص٣٢٨.

(٤) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص١٤٣.

الحين تسمية سلاطين المغول على أباقاخان وخلفاء هولاكو الآخرين الّذين حكموا إيران حتى انقراض هذه السّلالة. وبما أنّ الصلّة بين الإيلخانيّين وخانات المغول كانت ضعيفةً، فقد احتُسبَ الإيلخانيّون سلالة مستقلة. «بعد جلـوس أباقاخان الإيلخـاني على سدة الحكم، بدأ تراجع تأثير المغول وخاناتهم في إيران، وقد سار خلفاء هولاكو على سيرة ملوك إيران. لقد بدأت تبريز بالانتعاش بعد أنْ جعلها آباقاخان عاصمة الحكومة، وفي عهد حفيده، غازان خان، وصلت إلى ذروة إعمارها واتّساعها»[١].

«وفي حقبة الإيلخانيّين كان ثمّة حضور ملحوظ وناجح للوزراء الإيرانيّين؛ حيث أدّى هؤلاء دورًا هامًّا في تحسين الأوضاع، وإعادة بناء ما دُمِّر؛ فقد عمل شمس الدّين محمّد صاحب ديوان الجويني، وكان وزير آباقاخان، على تأهيل الأوضاع في تبريز، كما كان لنجله دورٌ بارزٌ في انتعاش أحوال معظم نواحي عراق العجم وأصفهان. وفي ظلّ حسن تدبير هؤلاء، بلغتْ إيران مكانة مرموقة، ولكن للأسف قُتل شمس الدّين في عهد أرغون خان، وصودرت أمواله بسبب وشاية الأعداء»[٢].

أُسر الوزارات[٣]

كان أفراد أسرة الجويني بمعظمهم من أهل الفضل والعلم والأدب والشعر، وكان كثيرٌ من الشعراء والكتّاب الكبار في القرن السابع للهجرة/

---

(١) مشكور، محمد جواد، تاريخ تبريز حتى نهاية القرن ٩ هجري، مصدر سابق، ص٤٤٠.

(٢) إقبال آشتياني، عباس، تاريخ إيران من البداية حتى انقراض القاجارية، مصدر سابق، ص٤٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٠١.

القرن الثالث عشر للميلاد، على علاقة مع هذه الأسرة، وعَنْونوا كتبهم بأسمائهم ومدحوهم في أشعارهم[1]. وبسبب نفوذهم لعدة سنوات في عهد الإيلخانيّين، استطاع بعض الإيرانيّين أنْ يتولوا المناصب، وأنْ يديروا شؤون البلاد، وكان لذلك الأمر أثره في تجديد المباني، وترميم خرائب إيران؛ وبسبب الدور الكبير المؤثر الذي كان لأسرة بهاء الدين محمد الجويني في شؤون البلاد، فلا بأس من ذكر دورها[2].

لقد كان بهاء الدين الجويني ذا مكانة عند الحكام المغول دومًا، وكان منصبه هو «صاحب الديوان» حتى توفي عام (٦٥١هـ ق/١٢٥٣م) في أصفهان، حيث خلفه ولداه شمس الدّين محمّد وعطا ملك، اللذين تقلدا مناصب سياسية عالية. وعطا ملك الجويني هو مؤلف كتاب: "تاريخ جهانكشا"، وقد حكم بغداد لمدة ٢٤ سنة، وشمس الدين أيضًا حكمها قبل أخيه لمدة أربعة أعوام. كما قام السلطان أحمد تكودار بتعيينه حاكمًا على خراسان ومازندران والعراق وأرّان وآذربايجان بشكل مستقل، وحاكمًا على بلاد الروم بالمشاركة مع السلاطين السلاجقة لتلك البلاد، إضافة إلى كونه وزيرًا.

«وظلت أسرة الجويني تحتفظ بمكانتها العالية إلى أنْ قام آرغون خان (٦٨٣ - ٦٩٠ هـ ق / ١٢٨٥ - ١٢٩٢م)، والذي كان عدوًا لأسرة الجويني بقتلهم في عهده بشكل فظيع، وذلك بوشاية من الأمير بوقا ونائبه فخر الدين محمد المستوفي القزويني، وبذلك انقرضت هذه الأسرة»[3]. وبعد أسرة الجويني

---

(١) الجزري الموصلي، عز الدين أبي الحسن، المعروف بابن الكثير - الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٤٠.

(٢) الجويني، عطاء الملك، تاريخ جهانشكا، مصدر سابق، ص ٢١١.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٤٩.

تتالى وزراء أمثال: سعد الدولة اليهودي الطبيب، وزير آرغون خان، والخواجة صدر الدين أحمد الخالدي المعروف بصدر جهان، والوزير كيخاتون.

وقد قام صدر جهان بطباعة عملة ورقية اسمها «جاو» على غرار ما فعلت الصين، وانتشرت هذه العملة في البلاد بدل الذهب والفضة. وفي عام (٦٩٤ هـ ق/١٢٩٦م) انتهت المرحلة الأولى من وزارة صدر جهان، وتسلم الوزارة جمال الدين دستجرداني الذي حوّل الصدارة التي كان يطلق عليها لقب «صاحب الديوان» إلى الوزارة. وفي عام (٦٩٥ هـ ق/١٢٩٧م) بدأت حكومة غازان، فجرى عزل جمال الدين، وتولى الوزارة صدر جهان مرة ثانية واستمر فيها إلى أنْ قُتل عام (٦٩٧ هـ ق/١٢٩٩م) بأمر من غازان.

بعد صدر جهان تولى وزارة غازان سعد الدين محمد المسقوفي الساوجي، ونائبه رشيد الدين فضل الله الطبيب الهمداني. وفي عام (٧١١ هـ ق /١٣١٢م) قُتل سعد الدين بأمر من أولجايتو. وفي عام (٧١٨ هـ ق/١٣٢٠م) قُتل خلفه الوزير العالِم، والكاتب المؤرخ المعروف خواجة رشيد الدين فضل الله [1].

«ومن الوزراء المشهورين في هذا العهد: تاج الدين علي شاه التبريزيّ (ت٧٢٤ هـ ق /١٣٨٦م)، وولدا الأمير غياث الدين محمد خليفه، ثم نصرة الدين عادل النسوي[2]. أما آخر الوزراء الكبار والمعروفين في

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

عهد الإيلخانيّين فهو غياث الدين محمد بن رشيد الدين فضل الله الهمداني، الذي تولى الوزارة في عهد أبي سعيد منذ عام (٧٢٧ هـ ق /١٣٢٩م)، وكان رجلاً حسن السيرة ومحبًا للعلم والأدب، وكان كاتبًا، وقدم الدعم والحماية للفضلاء في عهده؛ وقد ألّف حمد الله المستوفي كتابه: «تاريخ كزيره» **عام (٧٣٠ هـ ق /١٣٣٢م) باسمه، كما ألّف القاضي عضد الدين** الإيجي كتابه: «المواقف والفوائد الغياثية»، وشرح «مختصر الحاجة» باسمه أيضًا. كما ألّف الكثيرُ من العلماء والشعراء كُتبًا ودواوين شعر باسم هذا الوزير الكبير»[1].

ومن الرجال المؤثرين والمشهورين في هذا العهد: الأستاذ الخواجة نصير الدين محمد الطوسي؛ حيث كان من أعاظم رجال القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي، فقد أسّس مركزًا علميًّا مهمًّا في مدينة مراغة، وجمع فيه عددًا من العلماء؛ كما أسّس حوزة علمية كبرى للتدريس والتعليم، إضافة إلى مكتبة عامة، ضمت أربعمائة ألف كتاب، وشكّل وجود الخواجه الطوسي وسيلة مهمة للتواصل العلمي من مرحلة ما قبل المغول إلى مرحلة المغول.

الأمراء الإيرانية التي حكمت[2]

تزامنًا مع غزوات جنكيزخان، كان هناك وجود لبعض الممالك المحلية في إيران، التي بقي بعضها نتيجة ضعف حكام المغول لاحقًا وأهمها:

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ١٩٣.

(٢) الجزري الموصلي، عز الدين أبي الحسن، المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ص ٣٨٠.

I- أتابكة سلفري

وقد حكمت لمدة قرن ونصف عدة مناطق داخل بلاد فارس ولورستان ويزد ومناطق الأكراد، حيث عمل أتابك أبو بكر عام (٦٢٣-٦٥٨ هـ ق /١٢٢٥ - ١٢٦٠م) ما مكّنه من تجنيب فارس خطر التدمير حتى تحولت بلاد فارس في عهده إلى ملجأ لبعض الفضلاء، ومركزٍ علميٍ وأدبيٍّ في عهد المغول، واحتفظ بكثير من الكتب في فارس.

II- آل كرت

«حكم آل كرت نواحي شرق خراسان، وأفغانستان، وسيستان وضفاف نهر السند. بدأت هذه السلالة بـ الملك ركن الدين بن تاج الدين الذي تولى حكم بلاد الغور، وقلعة خيسار، بتكليف من السلطان محمد غوري كوتوال، ثم تولى حكم الغور، بتكليف من جنكيز. وخلفه ابنه شمس الدّين محمد الذي أضاف الى حكمه أجزاءً من شرق خراسان وسيستان وكابل، واستمرت سلطته حتى عام (٦٧٦ هـ ق/١٢٧٨م)، حيث مات بالسم في تبريز. وبقيت حكومة آل كرت بيد هذه الأسرة حتى عام (٧٨٣ هـ ق/١٣٨٥م)، إذ قضى عليهم تيمور أثناء هجومه على هرات واحتلالها، بعد أنْ كانت خلال عهد آل كرت مدينةً آمنةً، ومركزاً لعدد من الخطباء والكتّاب والفضلاء»[1].

III- قراختائيان

«حكمت سلالة قراختائيان في كرمان، وكان منها براق حاجب الذي

---

(١) الجزري الموصلي، عز الدين أبي الحسن، المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ص٤٠٩.

زوج ابنته إلى جلال الدين خوارزم شاه، ليتخلص بذلك من اتّباع شريعة المغول، وبقي ملكًا على كرمان لمدة (١١ أو١٣) سنة، حتى مات عام (٦٣٢ هـ ق/١٢٣٤م) حيث خلفه أبناؤه، ثم أبناء أخوته الذين حكموا كرمان حتى عام (٧٠٣ هـ ق/١٣٠٥م)، بتكليف من الإيلخانيّين. وكان آخرهم قطب الدين شاه جهان الذي قصّر في دفع الأموال إلى ديوان الإيلخانات، فتم عزله بأمر من أولجايتو، وبذلك انتهت سلطة تلك السلالة. وكان من تلك الأسرة سيدة ملكة محبة للشعر والعلم»[١].

٤- آل اينجو

«آل اينجو وهم أبناء الأمير شرف الدين محمود شاه اينجو وقد برزوا بعد وفاة السلطان أبي سعيد بهادر خان الذي كان داعية استقلال إيران. وأشهر ملوك هذه الأسرة الشاه الشيخ أبو إسحاق الذي عيّنه الأمير بير حسين الشوباني على أصفهان عام (٧٤٢ هـ ق/١٣٤٤م)، وضم إلى سلطته شيراز وفارس بعد عدة مواجهات مع حكامها. لكن الشاه الشيخ قُتل في شيراز عام (٧٥٨ هـ ق/١٣٦٠م) وانتهت بموته حكومة هذه الأسرة»[٢].

٥- آل المظفر

آل المظفر الذين يعود نسبهم إلى الأمير شرف الدين المظفر. تولوا حكم ميبد وطريق كرمان ولورستان بتكليف من أولجايتو. وقد مات الأمير المظفر عام (٧١٣ هـ ق / ١٣٧٥م)، فخلفه ابنه الأمير مبارز الدين

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٠.

محمد فعيّنه أولجايتو على حكومة يزد، وبذلك بدأت حكومة آل المظفر رسميًّا. وبعد وفاة السلطان أبي سعيد، قام الأمير مبارز باحتلال سيستان وفارس وكرمان والعراق. وفي عام (٧٥٩ هـ ق/١٣٦١م) قام أبناؤه بسجنه حتى وفاته عام (٧٦٥ هـ ق/١٣٦٧م)، وبقي في السجن حتى توفي، وخلفه ابنه شاه شجاع، فحكم حتى عام (٧٨٦ هـ ق/١٣٨٨م). واستمر حكم آل المظفر حتى عام (٧٩٥ هـ ق/١٣٩٧م)، حيث انتهت حكومتهم خلال هجمات الأمير تيمور.

٧- الإيلكانيّون

«الإيلكانيّون أو آل جلاير، من أبناء الأمير حسين كوركان؛ كانوا من أقارب الإيلخانيّين، وكان هناك خلاف بين الأمير حسن ابن الأمير حسين جلاير والسلطان أبي سعيد؛ لذلك عندما توفي أبو سعيد هاجم الأمير حسين جلاير آذربايجان وتبريز واحتلهما، ثم استولى على العراق العربية، وشكل عام (٧٤٠ هـ ق/١٣٥٩م) حكومة مستقلة في بغداد. وخلفه ابنه السلطان أويس (٧٥٧ هـ ق/١٣٥٩م) (٧٧٤ هـ ق/١٣٧٦م)، الذي احتل آذربايجان، والري، والجزء الإيراني من العراق. وقد انتهت حكومة الإيلكانيّين عام (٨٢٧ هـ ق/١٤٢٩م) على يد الأسرة التيمورية»[١].

وقد كرّمت هذه الأسرة الشعراء من أمثال: سلمان الساوجي، الخواجه محمد عصار، شرف الدين الرامي، وابن نصوح الشيرازي، وكان السلطان أويس نفسه من زمرة الأدباء.

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ١٨٠.

VII- الشوبانيان

«الشوبانيان هم من سلالة الأمير حسين جوبان سبهسالار صهر أولجايتو. وكان الأمير حسين قد تزوج دولند ابنة أولجايتو، ثم تزوج ساتي بيغ الابنة الأخرى لأولجايتو، ثم قُتل بسبب خلافه مع أبي سعيد بهادر خان على ابنته بغداد خاتون، فخلفه ابنه الشيخ حسن جوباند الذي احتل عام (٧٤٠ هـ ق/١٣٤٢م) آذربايجان واران وموقان وجورجيا والعراق العربية وعراق العجم؛ لكنه قُتل عام (٧٧٤ هـ ق/ ١٣٧٦م) بسبب خيانة زوجته عزت ملك[1]. فخلفه ابن أخيه ملك أشرف حتى عام (٧٥٩ هـ ق/١٣٦١م)، وكان حاكمًا ظالمًا، وقد قُتل في نفس العام على يد جاني بيك الأمير السفاك المغولي»[2].

VIII- الطغاتيموريّون

«الطغاتيموريّون نسبة إلى طغاتيمور حفيد أخ جنكيز، وقد انتُخب إيلخانًا عام (٧٣٧ هـ ق/١٣٣٩م)، وحكم خراسان وجرجان لمدة خمس سنوات. وفي عام (٧٤١ هـ ق/ ١٣٤٣م) انتفض المشنوقون ضده، وقتلوه عام (٧٥٤ هـ ق/١٣٥٦م)، فتولى السلطة من بعده ابنه لقمان بمساعدة أحد مواليه. وكان آخر أفراد هذه الأسرة هو علي بن بيرك بن لقمان الذي قضي عليه عام (٨١٢ هـ ق/١٤١٤م) في عهد التيموريين»[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٩.

(٣) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص ٢١٩.

٣- المسار الثقافي لعصر الشبستري

كان هجوم التتار والمغول على إيران رهيبًا، حيث دمّروا مدنًا وقرىً بأكملها، وجلبوا لإيران الانحطاط والدمار؛ إذ طال هذا الهجومُ كلّ الأماكن، ولم يُبق في إيران شيءً له علاقة بالعلم والحضارة والمدنيّة؛ فاختفت معظم المدارس والمراكز العلمية، وقضى الفقر والاضطراب والقلق على اهتمامات الناس العلمية فيها. وقد تحدث ابن خلدون في كتابه: «المقدمة» عن هذه الآثار المشؤومة لهجوم المغول والتتار الوحشي على العلوم في إيران، حيث قال: «ولكن لحسن الحظ، فقد بقيت بعض المدارس والمراكز العلمية والعلماء، الذين حفظوا التراث العلمي القديم؛ وعندما خمدت نار فتنة المغول، عاد جَمْعٌ من العلماء وطلاب العلم من أماكن تشردهم، فعاد لسوق العلم بعض رونقه، بينما احتفظت بعض المناطق التي لم تدمر بالكامل، بمدارسها ومساجدها القديمة، حيث قام أهلها، وبقدراتهم الذاتية، بصيانتها؛ لذلك بقيت في إيران خلال عهد المغول بعض المدارس النشطة»[١].

أ ـ الوضع العام للعلوم

شكّل سقوط الخلافة، وبدء الضعف والفتور لدى علماء الشرع، وسيلةً للتخلص من القيود الشرعية للمرحلة السابقة التي كانت تكبل العلوم العقلية، إلّا أنّ الفقر والانحطاط العام، والقتل، والنهب، وانعدام الأمن، أدّى إلى ضعف تدريجي للعلم والعلماء، ما دفع رواد "الخانقاه" وغيرهم

---

(١) الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، الطبعة الأولى، بيروت دار صادر، ٢٠٠٠م، ص ٥٤٥.
وأيضًا: الجويني، تاريخ جهانكشا، مصدر سابق، ص ٣ ـ ٥.

إلى تكرار كلام الماضين حول فشل العلوم العقلية، واعتبار التمسك بالحقائق الدينية كافيًا لاكتساب السعادة، وبلوغ الحقيقة؛ ورغم ذلك، أضحت علاقة الفلسفة بالشرع أكثر قوة خلال القرنين السابع والثامن للهجرة/ القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، واقترن علمُ الكلام بالفلسفة عند معظم الحكماء في تلك الفترة.

وقد بقيت في ذلك العهد مراكز مثل: مراغة، شيراز، أصفهان، وبغداد كأماكن لتجمع العلماء المنشغلين بالعلوم العقلية؛ ورحل الكثير من العلماء الإيرانيّين الكبار الذين نجوا، إلى الدول المجاورة، أو انتقلوا إلى مناطق آمنة في الداخل، وسكنوا هناك حتى ماتوا.

إنّ من أبرز اهتمامات العلماء في ذلك الزمن هو إعداد الكتب الدراسية، وتلخيص الكتب، وتدوين الشروح والحواشي والتعليق عليها، وتأليف الكتب المختصرة والمتوسطة والمفصلة في العلوم المختلفة؛ حيث شكلت هذه الفترة مرحلةَ التوقّف عن البحوث المطولة، والامتناع عن الرجوع إلى المؤلفات المختلفة للعلماء السابقين. لقد كثر التوجه نحو النصوص الخاصة للتعلم والتعليم(١).

ففي عام (٦٤٥ هـ ق / ١٢٤٧م) أمر الخليفة العباسي مُدرّسي المدرسة المستنصرية أن يُعلِّموا طلابهم النصوص التي أعدوها بأنفسهم؛ وأنْ يعلِّموهم كلام المشايخ من أجل حفظ الآداب؛ وبذلك أضحت دائرة التدريس ضيقة، وقيدت حرية العقائد عند المُدرِّسين، حيث أدّى ذلك إلى

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٥٤٥. وأيضًا: الجويني، تاريخ جهانكشا، مصدر سابق، ص ٢٨٣.

تدوين الشروح والمُلخَّصات والحواشي المتعددة على كتب السابقين، التي أُستخدمت كنصوص دراسية.

وخلال هذا العهد قام كلٌّ من الخواجه نصير الدين الطوسي، وقطب الدين الرازي، والعلامة الحلّي، والعلامة التفتازاني وأمثالهم، بتأليف كتب ملخصة لتُدرّس في المجمّعات العلمية؛ وقد أدّت المبالغة في هذا الأمر إلى اعتراض بعض مفكري ذلك العهد، وكان منهم ابن خلدون الذي صرّح بأن هذا الأمر سيؤدي إلى الإخلال والضياع في التعليم[1].

ب ـ المنطق والفلسفة

شكّل القرنان السابع والثامن للهجرة/ القرنان الثالث عشر والرابع عشر للميلاد مرحلةً لتدوين الكتب الدراسية في جميع فروع علم المنطق، مثل: آداب البحث، والمناظرة، والجدل وسائر أبواب هذا العلم. وكان الخواجة نصير الدين الطوسي أكبر علماء المنطق، حيث ألّف كتاب: «أساس الاقتباس» في المنطق باللغة الفارسية عام (٦٤٢هـ ق/١٢٤٤م)، الّذي رسَّخ قواعد هذا العلم باللغة الفارسية؛ وبعد ذلك ترجم ركن الدين محمد بن علي الفارسي الأسترآبادي هذا الكتاب إلى اللغة العربية. كما ألّف الخواجة كتابي: «التجريد» و«المقولات العشر» في علم المنطق باللغة الفارسية، أيضًا.

كما ألّف نجم الدين دبيران أبو المعالي أو أبو الحسن علي بن عمر ابن علي الكاتبي القزويني (توفي ٦٧٥هـ ق/ ١٢٧٧م) كتاب: «رسالة عين القواعد» وشرحها في كتاب: «بحر الفوائد»، كما ألّف كتاب: «الشمسية» في

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣.

المنطق، نسبة إلى شمس الدّين محمد صاحب الديوان؛ ثم قام كلٌّ من: العلامة التفتازاني، وقطب الدين الرازي البويهي، والعلامة الحلّي بوضع شروح على «الشمسية».

كما ألّف القاضي عضد الديـن الإيجي (٦٨٠ - ٧٥٦هـ ق /١٢٨١-١٣٥٥م) كتابًا في «آداب البحث»، وهو من فروع علم المنطق، حيث دُوِّنت عليه شروحٌ عديدة فيما بعد؛ وتناول العلامة قطب الدين الشيرازي في جزء من كتابـه: «درّة التاج» مسائل في علم المنطق؛ كمـا ألّف سراج الدين محمود الآرموي (٦٨٢هـ ق/١٢٨٤م) كتـاب: «مطالع الأنوار والمناهج وبيان الحق» في علم المنطق؛ وألّف أفضل الدين بن نام آور الخونجي (٦٤٩هـ ق/ ١٢٥١م) كتاب: «كشف الأسرار عن غوامض الأفكار» في المنطق أيضًا[١].

وأيضًا ألّف العلامة قطب الدين محمد بن محمد البويهي الرازي (توفي ٧٦٦ هـ ق/١٣٦٨م) «رسالة في تحقيق الكليات» في المنطق حول الكليات الخمس، و«رسالة تحقيق الدلالة»، و«رسالة تحقيق التصور والتصديق»، و«رسالة تحقيق المحصورات»، إلى جانب كتابيه: «تحرير القواعد المنطقية» و«لوامع الأسرار في شرح مطالب الأنوار»[٢].

وألّف سعد الدين التفتازاني (٧٩٢هـ ق/١٣٢١م)، وهو أديب إيران المتكلم والمنطقي الشهير، عام (٧٨٩هـ ق/١٣٩١ م) كتاب: "تهذيب المنطق والكلام" الذي اشتهر وانتشر، واعتُبِرَ من الكتب الدراسية في المنطق،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٦٠١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١١.

والّذي كُتبت عليه شروح وحواشٍ متعددة، منها شرح جلال الدين الدواني (٩٠٨هـ ق/١٥١٠م)[١].

وألّف أثير الدين الأبهري (٦٦٣هـ ق/١٢٦٥م)، وهو تلميذ الإمام الفخر الرازي «رسالة في علم الجدل المغني وتهذيب النكت»، وكتاب: «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» في المنطق، وكتاب: «الفصول» لبرهان الدين النسفي (٦٠٠ - ٦٨٧هـ ق/ ١٢٠٣ - ١٢٨٩م). وله أيضًا في الجدل «التواريخ الجدلية» و«منشأ النظر في علم الخلاف»[٢].

وفي تلك الفترة، اهتمّ بعض المتشرعين، خاصة علماء الشيعة، بالحكمة؛ وذلك من أجل إثبات المقاصد الشرعية من ناحية، ومنح الحكمة صبغةً شرعيةً واستخدامها كأداة لتقوية القوى العقلية عند طلاب العلوم الشرعية من ناحية ثانية؛ بالإضافة إلى تنقية الحكمة ممّا لا يتلاءم مع العلوم الدينية للمتشرّعين من ناحية ثالثة، وإعدادها وتأهيلها للدخول في النصوص الدراسية لعلماء الدين من ناحية رابعة.

وإذا كانت السنوات الأخيرة في عهد المغول والتتار قد شهدت بعض التحسن في الحركة العلمية، إلّا أن هذا التحسن اقتصر على الجهود التي بُذلت في الشرح والتفسير والتلخيص والتهذيب والتعليقات على أقوال المتقدمين. وهذا ليس نتيجة للهجمات المدمرة للمغول فقط؛ بل هو ثمرة مرّة للتربية الفكرية عند المسلمين قبل ذلك، وبالتحديد منذ القرن الخامس للهجرة/ القرن الحادي عشر للميلاد وما تلاه، حيث بدأ الهروب نحو ثقافة

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٢١.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٢٥.

التعبُّد والتقليد، والاكتفاء بالاستماع والاعتماد على الماضي[1].

لقد كان الخواجة أفضل الدين محمد بن حسن المرقي الكاشاند المعروف بـ «بابا أفضل» (٦٠٦ أو٦٦٧ أو٧٠٧هـ ق/١٢٦٩م) أعظم فيلسوف في ذلك العهد؛ وأعماله تستحق التحقيق والدرس لعدة أسباب، منها: تأليفه عدة رسائل بلغة فارسية راقية، وترجمته عدة رسائل فلسفية إلى اللغة الفارسية، وبحثه عن المصطلحات الطبيعية والسهلة، وصياغتها في عبارات محكمة في جانبها المعنوي واللفظي، مقدمًا بذلك أكبر خدمة للغة الفارسية، بمنحها قيمة حكمية[2]. كما أنه فيلسوف مبتكر، وصاحب نظر وتأويل، وباحث عن الحقائق بأدلة جديدة؛ وقد بلغت تقريراته ورسائله مصاف شعره، إضافة الى أنّه كان يستند في تحقيقاته كثيرًا على الآيات القرآنية، ويشير إليها، ويعمل على تأويلها وفقًا للأدلة، وكان يرى أنّ كلّ المباحث الفلسفية تسير نحو كمال النفس والنضج الروحاني والمعنوي للإنسان[3].

من مؤلَّفات أفضل الدين المهمة في الفلسفة: «عرض نامه»، و«المنهاج المبين»، و«مدارج الكمال»، و«ره انجام نامه»، و«جاودان نامه»، و«مبادي موجودات»، و«ساز ويبرايه شاهان». وقد ترجم إلى اللغة الفارسية كلًّا من: «رسالة النفس» لأرسطو، و«رسالة التفاحة» المنسوبة لأرسطو، و«ينبوع الحياة»[4] لابن ظفر الصقلي (ت٥٦٥هـ /١١٦٧م).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص ٦٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٤٨.

(٤) عزالدين محمد بن محمود، نفايس الفنون في عرائس العيون، لا. ط.، المكتبة الإسلامية طهران، ١٩٧٠م، ج ٣، ص ١٨٥.

أما السّباق في الفلسفة المشّائية، ومُقيمُ أعمدتها في ذلك العهد، فهو العلامة المحقق الخواجة نصير الدين محمد بن محمد بن حسن الطوسي (ت٦٧٢هـ ق/ ١٢٧٤م)، حيث وقف باقتدار في وجهِ عاصفةٍ من تعصب علماء الإسلام ضد العلوم العقلية. "في الحكمة ما كتبه تأييدًا وتثبيتًا لآراء أبي علي بن سينا، حيث بذل جهده في شرح ما أشكل من إشارات أبي علي وإثبات مباحثها، كما ردّ على كثير من الاعتراضات والإشكالات التي طرحها إمام المشككين فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت٦٠٦ هـ ق/١٢٠٨م) على كتاب "الإشارات والتنبيهات" لأبي علي بن سينا، وسمّى كتابه: «حل مشكلات الإشارات». وقد أضحى هذا الكتاب فيما بعد أساسًا لكتاب: «المحاكمات بين شرحي الإشارات» للعلامة قطب الدين الرازي، ولحاشية ابن كمال باشا على المحاكمات، ولشرح برهان الدين محمد النسفي، وشرح سراج الدين الآموري، وشرح ابن كمونة (٦٨٣-٦٩٠هـ ق/١٢٨٥- ١٢٩٢م). كما قدّم في النهاية تأييدًا وتثبيتًا لمباني آراء أبي علي في كتاب الإشارات حيث شرح الإشارات، وألّف كُتبًا أخرى في الحكمة، باللغتين العربية والفارسية، منها: «أقسام الحكمة»، و«بقاء النفس»، و«الجبر والاختيار»، و«ربط الحادث بالقديم»، و«روضة القلوب»، و«أخلاق محتشمي»، و«أخلاق ناصري»، و«شرح إثبات العقل»، و«العلل والمعلولات»، و«العلم الاكتسابي»، و«كيفية صدور الموجودات»[1].

أمّا نجم الدين دبيران (ت٦٥٧ هـ ق/١٢٥٩م)، فقد تعلّم الحكمة على شمس الدّين محمد بن أشرف السمرقندي، وأثير الدين الأبهرد، والخواجة

---

(١) المصدر السابق، ص ١٩٨.

نصير الدين الطوسي؛ ومن مؤلّفاته: «حكمة العين»، الّذي شرحَهُ كلٌّ من: العلامة الحلّي، وميرك البخاري. وأيضًا كتاب: «عين القواعد في المنطق وإثبات الواجب» أو «شبهات كاتبي في الرد على أدلة الحكماء على إثبات الواجب». وكتاب: «المنصوص في شرح الملخص» للإمام فخر الرازي.

ومن فلاسفة هذه المرحلة أيضًا، العلامة قطب الدين الشيرازي، مؤلف كتاب: «درّة التاج»، وشهاب الدين السهروردي صاحب كتاب: «شرح حكمة الإشراق». ومن هؤلاء الفلاسفة أيضًا، سعد الدين التفتازاني والأمير سيد شريف الجرجاند؛ أما الفلاسفة الذين فرّوا إلى الشام خلال هجوم المغول، فمنهم: رفيق الدين الجيلي، الّذي قتل عام (٦٤١ هـ ق/١٢٤٣م)، وهو مؤلف كتاب «شرح الإشارات والتنبيهات»، واختصار الكليات من كتاب «القانون» لابن سينا[١]؛ ومنهم شمس الدين خسرو شاهد، تلميذ الإمام فخر الرازي (٦٥٢ هـ ق/١٢٥٤م)، وهو مؤلف كتاب: «تلخيص كتاب الشفاء لابن سينا»، وتتمة كتاب: «الآيات البينات» للفخر الرازي، وخلاصة كتاب: «المهذّب» للشيخ أبي إسحاق الشيرازي[٢].

ب - علم الكلام

اهتمّ علماء السّنة والشيعة في هذه الفترة بعلم الكلام، ونشطوا في هذا المجال؛ حيث بإمكاننا اعتبار هذه المرحلة مرحلةً حقيقيةً في تأليف الكتب الكلامية، وتدوين علم الكلام عند الشيعة. ومن العلماء البارزين عند السنّة القاضي البيضاوي، مؤلف كتابي: «العقائد» و«الطوالع»، الّذي شرُِح

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص١٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

مرات عديدة؛ وكان على رأس المتكلّمين الشيعة في هذه المرحلة الخواجة نصير الدين أبو جعفر محمد بن محمد الطوسي، مؤلف كتاب: «الموجز»، وكتاب: «تجريد الكلام» أو «تجريد العقائد»، و«الاعتقادات»، وكتاب: «إثبات الواجب» باللغة الفارسية.

ومن علماء الشيعة الكبار في هذه المرحلة، أيضًا، ابن ميثم البحراني (٦٧٩هـ ق/١٢٨١م)، مؤلّف كتاب: «القواعد»، والعلامة حسن الحلي، مؤلّف كتاب: «نهج الحق وكشف الصدق في الرد على أهل السنة»، ومؤلّف «منهاج الصلاح»، و«كشف اليقين»، و«منهاج الكرامة»، و«أنوار الملكوت»[1]. وكذلك ابنه فخر المحققين، مؤلف كتابي: «جامع الفوائد»، و«أصول الدين».

ث- مراكز العلم والأدب

بعد خمود نار فتنة المغول في هذه المرحلة، جرت إعادة بناء بعض المدن والمراكز التعليمية، وإعادة ترميم ما حافظ منها على مكانته الثقافية؛ ومن تلك المراكز العلمية والأدبية في إيران: شيراز، مراغة، تبريز، سلطانية، كرمان؛ وخارج إيران: كبغداد، وبعض مدن الروم، والشام والهند؛ وفي هذه الفترة، أقام المسلمون الشيعة حوزات علمية قيمة في مدن، مثل: سبزوار، مشهد، آمل، ساري، النجف، الحلة، وقد حافظت هذه المراكز العلمية والحوزات على بقايا الثقافة الإسلامية، وعلى السنن العلمية والأدبية في العهد الإسلامي، وأنتجت طاقات جديدة من علماء وأدباء وشعراء، بقيت أعمالهم ومؤلفاتهم حتى عصرنا هذا[2].

---

(١) عز الدين محمد بن محمود، نفايس الفنون في عرائس العيون، مصدر سابق، ص٢٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٠١.

وفي هذا المجال استفادت مراغة من وجود الخواجة نصير الدين الطوسي، والمرصد الفلكي الذي أسسه فيها، والمكتبة العامة التي أنشأها، والتي ضمت أربعمائة ألف مجلد؛ كذلك استفادت من العلماء الذين دعاهم الخواجة من أنحاء إيران للتعاون معه، حتى أضحت مراغة أهم مركز لنشر العلوم العقلية في إيران، حيث برزت آثارها في الوضع العلمي لإيران[1].

ج- المراكز التعليمية[2]

خلال القرنين السابع والثامن للهجرة/ القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد، كانت المدرسة النظامية لا تزال قائمة في بغداد؛ لكن أهمية المدرسة النظامية كانت قد تضاءلت بعد بناء المدرسة المستنصرية؛ إلّا أنّ المدرسة المستنصرية تعرضت للأضرار خلال حملات المغول، لكنها لم تلبث في عام (٦٦٨ هـ ق/١٢٧٠م) أنْ رُممت بأمر من عطاءِ الملك الجويني حاكم بغداد؛ ومن مدارس بغداد في تلك المرحلة: المدرسة الشرابية التي بناها إقبال الشرابي عام (٦٥٣هـ ق/ ١٢٥٥م)، والمدرسة المجاهدية لأتباع المذهب الحنبلي التي أسسها مجاهد الدين إيبك عام (٦٣٧ هـ ق/١٢٣٩م)، والمدرسة البشيرية التي أسّستها إحدى إماء المستنصر عام (٦٥٣هـ ق/١٢٥٥م)، والمدرسة العصمتية التي أسستها زوجة عطاءِ الملك الجويني عام (٦٧١هـ ق/١٢٣٧م) خارج بغداد[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠١.

(٢) عزالدين محمد بن محمود، نفايس الفنون في عرائس العيون، مصدر سابق، ص ٤٠٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

وفي إيران، رغم كل الدمار الذي حصل، فقد ذكر الرحالة الشهير ابن بطوطة عدة مدارس، منها: مدرسة في شوشتر منسوبة الى شرف الدين موسى بن صدر الدين سليمان، ومدرسة في إيذج، مركز حكومة اتابكة لرستان، ومدارس رآها في شيراز، ومدرستان في خوارزم، ومدرسة إلى جانب مشهد الإمام الرضا(ع)[1].

وأسّس الخواجة رشيد الدين فضل الله، في مدينة يزد مدرسة وخانقاه عام (٧١٥هـ ق/١٣٥٣م) سُميت مدرسة الرشيد، كما بنى تاج الدين علي شاه، وزير أولجايتو، في مدينة تبريز مسجدًا، وفي زاوية منه مدرسةً. ومن المدارس التي يجدر ذكرها أيضًا: مدرسة كردوجين في شيراز، ومدرسة درب نوكرمان، وهي من آثار سيورغتمش بن قطب الدين شاه جهان قراختائيان في كرمان، ومدارس في يزد وميبد[2].

وقد بلغ عدد المدارس، والخانقاهات، والمساجد، وأبواب الخير في شيراز، وحدها خمسمائة، وعُينت لها أوقاف للصرف عليها، كما أوجد الحكام المحليون في مازندران وكرمان ومدن خراسان، مدارس متعددة أيضًا[3].

ح- العرفان والتّصوّف في إيران في عصر الشّيخ محمود الشبستري

مع ظهور المذهب الصوفي العرفاني في إيران بدأت الفلسفة الإشراقية الإيرانية بالظهور، وكانت النتيجة أنْ وَجدتْ مجموعةٌ من الإيرانيّين، بقلوبٍ والهة، ونفوس تشكو الظلم، ملاذَها بالانشغال بنشاطات

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٦١.

(٣) جرانفيل حلمي براون، إدوارد، تاريخ الأدب في إيران، مصدر سابق، ص ٢١٥-٢١١.

فكرية بسيطة ورمزية، ذات علاقة بالمذهب الصوفي؛ والمثير للإعجاب أنّ معظم هؤلاء كانوا من الأمّيين، ما يعني أنه لم يتسنّ لهم الاطلاع على العلوم المختلفة؛ ولكن الفلسفة الإشراقية التي تُشكّل الروح الأولى للثقافة العامة الإيرانية، والمبنية على أساس الرياضة النفسية؛ كانت الموجّه الأكبر لهم في هذا الطريق؛ لذلك لم يحتاجوا إلى العلم. وقد جاء في التاريخ أنّ أعظم الصوفيّين المشهورين في إيران كانوا ينتمون إلى الدين الإسلامي، وكان أغلب هؤلاء المتصوفة الكبار أمثال: سلطان العارفين أبي يزيد البسطامي، والشيخ أبي الحسن الخرقاني، وشمس التبريزيّ، وجلال الدين محمد البلخي مولوي، أميّين لا يجيدون الكتابة والقراءة[1].

علاقة التصوّف بحكمة الإشراق

ويُعتبر الشيخ شهاب الدين أبو الفتح يحيى السهروردي، المعروف باسم شيخ الإشراق، والشيخ المقتول، مؤسسَ حكمة الإشراق في إيران. ويرى السهروردي أن الحكمة الإلهية وصلت إلى النبي إدريس أو هرمس، من الله تعالى عبر الوحي، حيث انقسمت هذه الحكمة إلى قسمين: الأول انتقل إلى إيران، والآخر انتقل إلى مصر، ثم إلى اليونان؛ وبعد ذلك دخلت الحضارة الإسلامية. ويَعتبر السهروردي نفسَه النقطة المحورية، وأنه أعاد وصل هاتَيْن الحكمتَيْن من جديد إلى النقطة الأساسية.

يرتكز فكر السهروردي على المزج بين حكمة زرادشت وحكمة أفلاطون؛ وهما تؤديان الى وجود حكمة واحدة، أي الحكمة العامة

---

(١) الشهروزي، شرح حكمة الإشراق، تصحيح بحث ومقدمة حسين رضائي تربتي، طهران، معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٩٣م، ص ٨٥.

والأبدية، حيث تمتاز هذه الحكمة، كما يرى السهروردي، بأنها تخضع للتعاليم الدينية الإسلامية[١].

ترتكز الحكمة الذوقية للسهروردي على أساسين: الاستدلال والاستشراق؛ فالإشراق هو ظهور النور الإلهي في القلب والروح، وإشعاع تلك الأنوار المضيئة على القلب، فيشع القلب عندها نورًا بواسطة ذلك النور المشع. ويعتقد الفلاسفة المعاصرون أنّ السهروردي كان يتمتّع بالذوق الإشراقي. وكان يتبع هذه الطريقة مع أتباعه، فقد كان يشرح القاعدة الفلسفية، ثم ينسبها إلى الحكمة الذوقية[٢]. وهذا ما يشير إلى أن مبادئ أفلوطين وتعاليم هرمس اختلطت مع عقائد السهروردي واصطلاحات حكمته. صحيح أنّ السهروردي بنى أفكاره على أساس قاعدة النور والظلام المنسوبة إلى الإيرانيّين القدامى، لكنه تبرأ بشكل كامل من آراء الشرك المجوسية والمانوية وعقائدهم.

إنّ حكمة الشرق هي الحكمة الإيرانية العليا، وقد دُفنت الحكمة الشرقية الإيرانية القديمة مع ظهور الإسلام، حتى كادت تنتهي بالكامل، والسبب في ذلك اهتمام المسلمين بتعاليم الدين؛ ولكن ذكر السهروردي للحكمة الشرقية في كتابه، وهب لها حياة جديدة، وروحًا مفعمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

إنّ الفلسفة الإيرانية أو حكمة الإشراق هي جزءٌ لا يتجزأ من ثقافة الشعب الإيراني الأصيلة؛ نمت جذورها بفعل جهود المفكرين الإيرانيين،

---

(١) الشهروزي، شرح حكمة الإشراق، تصحيح بحث ومقدمة حسين رضائي تربتي، مصدر سابق، ص ٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٩.

الّذين أعطوها من روحهم وأفكارهم الحكمية، حيث تجلّت بوضوح في التاريخ الفكري البشري، وما زالت تنمو حتى يومنا هذا[١]. وانطلاقًا ممّا تقدم، نستطيع أنْ نلاحظ أنّ وجود هذه الفلسفة قد رافق الشعب الإيراني في حياته ومماته.

وقد كتب السهروردي عن سبب تسمية كتابه: «حكمة الإشراق» قائلاً: أطلقتُ على هذا الكتاب اسم حكمة الإشراق لسببين، هما:

أولاً: إنّ هذا النوع من الفلسفة مبنيٌّ على أساس الإشراقات النفسية، بعد الحكمة الإشراقية.

ثانيًا: إنّ هذه المدرسة الفلسفية نابعة من الشرقيّين، أي الإيرانيّين. وإذا صحّ القول، فإنّ هذه المدرسة الفلسفية نابعةٌ من حكماء وفلاسفة أرض شروق الشمس وطلوعها، أي فلسفة الشرقيّين[٢].

وقد حدد السهروردي في كتابه أربع مراحل، تشكل أُسس فلسفة الإشراق، هي:

المرحلة الأولى: تزكية النفس والاستعداد لقبول الوحي، وفهم وجود الله.

المرحلة الثانية: مراقبة الأنوار الإلهية، وكسب الأنوار المضيئة التي تشكل أساس العلم والمعرفة.

المرحلة الثالثة: بناء العلم الصحيح، ونتيجته إيجاد علم اليقين.

---

(١) الشهروزي، شرح حكمة الإشراق، تصحيح بحث ومقدمة حسين رضائي تربتي، مصدر سابق، ص١١٠.

(٢) سعيدي، حسن، العرفان في حكمة الإشراق، طهران، مركز جامعة الشهيد بهشتيّ للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ص ٤١.

المرحلة الرابعة: كتابة زبدة أحكام المراحل السابقة، حيث يجب على الفيلسوف الحصول على اليقين، وأنْ يدوّن نتائج تجاربه.

تقترب حكمة الإشراق، أحيانًا، من الصوفية، إلّا أنّه لا يمكن اعتبارها صوفية بالكامل؛ فكلمة التصوّف تشتمل على القضايا الخاصة بعلم اللاهوت، أكثر من اشتمالها على علم العقائد الصوفية؛ أما الحكمة الإشراقية فهي في الحقيقة نوع من أنواع الفلسفة، التي تأخذ في اعتبارها السلوك الصوفي، وهي بالنسبة للسهروردي كالآتي:

فلسفة المشائية: لم يكن السهروردي مجرد مُطّلع على الفلسفة المشائية فحسب؛ بل كان من المتُبحرين فيها، وبقي وفيًّا لمعظم أصولها حتى آخر عمره. إذ كان يعتبر البحثَ مقدمةً للفلسفة الإشراقية، لذلك كتب: "الذي ليس لديه المهارة في البحث لا يمكن أنْ يدرك مفاهيم كتابي «حكمة الإشراق»"[1]. لكنّ نقده للفلسفة المشائية نشأ من تناسي المشّائين للدلائل العينية، واعتمادهم المطلق على العقل الإستدلالي وحسب.

فلسفة إيران القديمة: كان شيخ الإشراق السهروردي مُطّلِعًا على الحكمة الإيرانية القديمة، وكان يعتبر نفسه المنقذ لها. وربما لهذا السبب استعمل جزءاً من مصطلحات زرادشت في كتبه وآثاره الفكرية. هذا ما وحّد العلاقة بين شيخ الإشراق وحكماء إيران القدامى؛ الذين كانوا يعتقدون، أيضًا، بالحكمة الإشراقية وبوحدة المبدأ.

---

(١) أحمد الهروي، محمد شريف نظام الدين، أنواريه، ترجمة وشرح حكمة الإشراق عند السهروردي، مع مقدمة وتدقيق ضيايي وآستيم، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٩م، ص ١٢٨.

الفلسفة اليونانية: كان شيخ الإشراق يحترم الفلاسفة اليونانيّين المتخصِّصين بعلم اللاهوت بشكل كبير. وكان يعتبر هرمسَ أبَ الحكماء، وأفلاطون إمامهم، وانباذقلس وفيثاغورس، وكلًّا من آغاثاذيون وهرمس واسقلينوس أنبياء الحق.

العرفان الإسلامي: ترتبط الحكمة الإشراقية بالعرفان والتصوّف، الى درجة يمكن القول معها: إنّ طريقة حكمة الإشراق في النهاية، تنتهي إلى طريقة العرفان. والفارق بينهما هو أنّ العرفان ينظر فقط إلى السير والسلوك المعنوي والذوق العلمي لأجل الوصول إلى الحقيقة، فلا ينظر في الاستدلال المعمول به في حكمة الإشراق، التي تعتبر أنّ الاستدلال ضرورةً.

القرآن الكريم وروايات الإسلام: درس شيخ الإشراق تفسير القرآن الكريم والروايات، واستفاد منها في كُتبه. كما واستند في تأكيد الكثير من أفكاره وإثباتها، إلى كلٍّ من القرآن والروايات.

يقسِّم السهروردي العلماء إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الحكيم الإلهي المُطّلع على كلٍّ من الفلسفة البحثية، والمعرفة الخفية؛ وقد صنّف السهروردي فيثاغورس وأفلاطون تحت هذه الفئة.

القسم الثاني: الحكيم الذي يكتفي بالمعرفة الخفية فقط، والبعيد عن الفلسفة البحثية، مثال الحلاج، البسطامي والتستري.

القسم الثالث: الفيلسوف المُطّلع على الفلسفة البحثية، المُستنكِف عن المعرفة الخفية، أمثال الفارابي وابن سينا.

القسم الرابع: طالِب العلم الذي لم يصل بعد إلى أيٍّ درجة من العلم.

ويرى هنري كوربان *H. Corbin* أنّه لا يمكن الحديث عن الفلسفة الإسلامية من دون التّطرّق إلى العرفان[1]؛ إذ يقول: «لا يمكن الحديث عن الفلسفة الإسلامية من دون التحدث عن العرفان أي التصوف، وأوجهه المختلفة؛ وبغض النظر عن أنّ التصوف هو تجربة معنوية، وحكمة نظرية، تنحدران من تعاليم شيعية داخلية، فإنّه لا يمكن شرح الحكمة في الإسلام من دون التحدث عن العرفان. وقد عمل السهروردي ومن معه من أتباع الفلسفة الإشراقية على إيجاد حلٍّ وسط، يجمع بين البحث الفلسفي والتجربة الشخصية. كما أنّ تاريخ الفلسفة في الدين الإسلامي لا ينفصل عن تاريخ المعنويات. وفي النتيجة، فإنّ الفلسفة التي تعتمد في جميع مراحلها على العقل فقط، لا يمكن أنْ تدرك أو تحلّ جميع القضايا الفلسفية، أو أنْ تدرك حقيقة الوجود؛ وبالتالي لن تصل إلى المعنى الحقيقي للحكمة»[2].

علاقة التصوّف بالفلسفة الصدرائية[3]

تحدث ملا صدرا في كتبه حول العلاقة بين الفلسفة والتصوف، ما أثار الكثير من الجدال والمناقشات. وقد انقسم العلماء المعاصرون حول

---

(١) كوربان، هنري، العلاقة بين الحكمة الإشراقية وفلسفة إيران القديمة، ترجمة أحمد فرديد، عبد الحميد جلشن، طهران، مركز الأبحاث والحكمة والفلسفة الإيرانية ٢٠٠٣، ص ١٠٣.

(٢) كوربان، هنري، العلاقة بين الحكمة الإشراقية وفلسفة إيران القديمة، مصدر سابق، ص ١١٠.

(٣) كارل وارنست، مجموعة المطالعات الدينية في جامعة كارولينا الشمالية – الولايات المتحدة.

هذه المسألة إلى فئتين؛ فصرّح كلٌ من: السيد حسين نصر، وهنري كوربان، وجيمز وينستون من جهة، بأن صدر المتألهين في الأساس هو مفكر باطني، يميل إلى العرفان. وقد ترجم حسين نصر العنصر الأساس لفلسفة ملا صدرا، أي الحكمة المتعالية، تحت عنوان *Transcendent Theosophy* والتي تؤكد مفهوم الحكمة على أساس معرفة الله تعالى. ومن جهة أخرى، يعتقد المفسرون، أمثال: فضل الرحمن، وحسين ضيايي، وجان والبريج (*John Walbridge*) بضرورةِ تصنيفِ صدر المتألهين في خانة الفلاسفة، وتحديدًا بالفلاسفة التحليليّين. وقد ترجم ضيايي الحكمة المتعالية، وفلسفة ما وراء الطبيعة (*metaphysical philosophy*)، (*Theosophical society*).

يُقال في الأغلب، إنّ أهم المصادر التي اعتمد عليها ملا صدرا هي الآتية:

المصدر الأول: أرسطو، ومن الأفضل القول إنّه اعتمد على مزيج من أرسطو وأفلاطون، لأن أفلاطون عُرف بسبب كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو.

المصدر الثاني: ابن سينا، الّذي يُعتبر من كبار الفلاسفة الذين شرحوا آثار أرسطو، بعد الفارابي في الثقافة الإسلامية.

المصدر الثالث: حكمة الإشراق للسهروردي، الذي أكّد اندماج الاستدلال البرهاني الفلسفي مع التجربة المعنوية العرفانية.

المصدر الرابع: ابن عربي، وهو فيلسوف وصوفي بامتياز، والّذي يعتبر أنّ وجود الله هو وجود محض.

المصدر الخامس: يشمل الكتب الإسلامية، أمثال: القرآن الكريم، وروايات النبي محمد ﷺ والأئمة الأطهار من بعده.

يمكن القول: إنّ ابن سينا والسهروردي، وإنْ كانا قد اهتما اهتمامًا كبيرًا بآراء وتجارب الصوفيّين، وأقرّا بحاجتها للتحليل المنطقي العقلاني؛ إلّا أنّنا لا نستطيع اعتبار أيٍّ شخص منهما صوفيًّا، ولكن فيما يخص ابن عربي فإنّ الأمر واضح جدًّا، فهو فيلسوف وصوفي بامتياز[١].

الأسفار الأربعة منذ ابن عربي

انشغل الصوفيّون منذ ابن عربي بالبحث في الأسفار الأربعة، وهي:

- ✓ السفر من الخلق إلى الحق.
- ✓ السفر في الحق بالحق.
- ✓ السفر من الحق إلى الخلق.
- ✓ السفر في الخلق بالحق[٢].

يمتاز ملا صدرا عن غيره من الفلاسفة بأنّه استفاد من هذه المعلومات العرفانية في الفلسفة. وقد ذكر في كتبه العظيمة أنّ هذه

---

(١) للمزيد من المعلومات حول العلاقة بين ملا صدرا وابن عربي انظر:
Muhammad Reza «The Influence of Ibn Arabis Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Theosophy of Sadr al-din - Shirazi» in The Heritage of Sufism, Volum 3 , Late Classical Persian Sufism 1501 - 1750, ed. Leanard Lewisohn and David Morgan oxford :oneworld Publications, 1999, PP. 266 - 2726. James Winston Morris,«Ibn Arabi and His Interpreters» Part II, Conclusion: (Influences and Interpretations, Journal of the American Oriental Society, 107, 1987, PP. 101 - 106

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمّد، الأسفار الأربعة، ط٢، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٤م، ج١، ص٢٩١-٣٩١.

الأسفار هي أسفارٌ عقليةٌ، تتشكّل من أقسام الفلسفة الأصلية الأربعة وهي: معرفة الوجود، الطبيعة، ما وراء الطبيعة، وعلم النفس.

تظهر التعاليم الصوفية بوضوح عند صدرا؛ خصوصًا في مسألة عالَم الخيال، الّذي هو عالَم معرفة المعاد، والّذي يُمكن اعتباره جزءًا من البصيرة العرفانية. وإذا سعينا للمقارنة بين ملا صدرا والمفكرين الصوفيّين في مواضيع مختلفة، فإننا نجد الكثير من أوجه الشبه بينهما، وبالأخص في موضوع المشاهدة العرفانية (*mystical vision*).

يُعتبر ملا صدرا صوفيًّا في بعض المسائل، بالإضافة إلى كونه شخصية عرفانية معتبرة؛ فعلى سبيل المثال، فهو عند البحث فيما يتعلق بالحقيقة الإلهية التي هي الوجود، وبعد نقل ما ورد عن عبد الله الأنصاري فيما يخصّ توحيد الخواص، يصل إلى المرتبة الثالثة من التوحيد، ويخصص جزءًا منه لوجدان الخواص. ولكن تجب الإشارة الى أنّ اللسان الخاص للأرباب هو السلوك؛ حيث يعتبر ملا صدرا أنّ هذه المرتبة تتعلق بمعرفة أهل الرياضة وأرباب الأحوال والعرفاء[١].

لذلك، نرى أنّ ملا صدرا يقدّم الشرح الصوفي في بعض شروحاته، ويمزج في تفسيره بين العرفان والفلسفة؛ لذلك استعمل صدرا في بعض أبحاثه، لا سيما باب ماهية الروح، مصطلحاتِ وعباراتِ الجنيد.

ويصرّح ملا صدرا أنّ العالَم موجود حيّ، وهبه الله تعالى العقلَ؛ ولكن من أجل أنْ يكتمل هذا الموجود، أرسل الله تعالى له النفس، فأسكنها في جسده؛ ويلجأ بعد ذلك إلى شرح رأي الصوفيّين، فيقول: «تكلم

---

(١) المصدر السابق، ج ٨، ص ٢١٠.

المتمسكون بهذه الشريعة الحقة في ماهية الروح، فقومٌ منهم بطريق الاستدلال والنظر، وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان، لا باستعمال الفكر، حتى تكلم في ذلك مشايخ الصوفية، مع أنهم تأدبوا بآداب رسول الله، ولم يكشفوا عن سر الروح إلّا على سبيل الرمز والإشارة؛ يقول ملا صدرا: ونحن أيضًا لا نتكلم إلّا عن بعض مقامات الروح الإلهية النفسية والعقلية، لا عن كنهه، لامتناع ذلك»[1].

الواضح من كلام ملا صدرا أنّه يضع الصوفيَّ موضع الفيلسوف البحّاث، بدلًا عن وضعه في إطار التصوف. ويتجلى الأمر عند البحث حول المفاهيم الدقيقة والحساسة مثل الروح، إذ يُطلق العنان لإحساسه، حتى يأخذ الأقوال الصوفية بمثابة شروحات، يمكن توضيحها بشكل أكبر، عبر استعمال مبدأ الاستدلال.

ويستعمل ملا صدرا، أحيانًا، بعض الأشعار الصوفية من أجل تقوية استدلالاته المعقدة وأحكامها، حيث يمكن لمس هذا الشيء في بحثه المتعلق بنظرية السهروردي التي أتى ذكرها في الشجرة الإلهية: "واجب الوجود من أجمل الأشياء وأكملها؛ لأنّ كلَّ جمالٍ وكمالٍ هو رشحٌ، وظلٌ، وفيضٌ من جماله وكماله؛ فله الجلال الأرفع والنور الأقهر، فهو محتجب بكمال نوريته، وشدة ظهوره، والحكماء المتألهون العارفون يشهدونه؛ لا بل أنّ شدة ظهوره وقوته، وضعف ذواتنا المجردة النورية، يمنعان من مشاهدته بالكنه، كما منع شدةُ ظهورِ الشمسِ وقوةُ نورِها، أبصارَنا من اكتناهها، لأن شدة نوريتها حجبها"[2].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمّد، الأسفار الأربعة، مصدر سابق، ط٢، طهران، ج ٨، ص٣٢٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

إنّ معنى كون شدة النورية العقلية أو الحسية حجابًا للعقل أو الحس عن الإدراك، يرجع إلى قصور شيء منهما، وفتوره عن نيل مطلوبه والاكتناه به؛ فالذات الإلهية عالية، لدرجة أنّه لا يمكن للعقل البشري إدراكها، حيث يبقى هذا المقام راسخًا وخالدًا.

وكما يقول الحلاج:

«بيني وبينــك إنّي ينــازعني فارفع بلطفك إنّيٍّ من البين»[1]

وهناك نقاط أخرى ذكرها ملا صدرا، تناول فيها الذين يخطئون في فهم الفلسفة من الذين يتّبعون المذهب الصوفي؛ كما يعتبر ملا صدرا طريقةَ السهروردي في الطرح والتفسير والبرهنة، طريقةً متناقضة وخاطئة كليًّا. واستنادًا إلى رأي صدرا، فقد أساء هذا النوع من المفكرين إلى الفلسفة. كما يشير ملا صدرا في فصول عديدة إلى عوام الصوفيّين، ويلومهم على هذا التفكير[2].

التصوف في إيران بعد القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي حتى العهد الصفوي

استقرّت الصوفية في القرن السادس الهجري/ القرن الثاني عشر الميلادي، أي أواخر العهد السلجوقي، بعد تحملها الكثير من الانتقادات، وخوضها للكثير من الحروب الفكرية، فشكّلت حالةً مُنظّمة، تَزَعَّمَها في العالَم السني أبو حامد الغزالي؛ حيث كان المذهب السني مذهب أكثرية الشعب

---

(١) ميرآخوري، قاسم، ديوان الحلاج، ط١، طهران، دار نشر فهرست، ٢٠١٠م، ص ١٠٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، المطارحات، ط٢، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩١م، ص ٢٠٩.

الإيراني آنذاك. ونالت الصوفية احترام الجميع؛ وكان لهم الحرية الكاملة في تلك المرحلة في التحدّث عن عقائدهم، وإقامة المراسم الخاصة بهم. واستطاع الصوفيّون الدخول بين عامة الشعب والأمراء، على حدٍّ سواء؛ وعلى سبيل المِثال، فالخواجة نظام الملك وزير الدولة السلجوقية دافع عن الصوفية، وحمى أفرادها، وبالخصوص أبا سعيد أبو الخير[1]. وقد استمر هذا الحال منذ عهد الخوارزميّين حتى حملة المغول، حيث ازدادت مظاهر التصوف خلال حملة المغول على إيران، وامتلأت مدن إيران بمشايخ الصوفية.

وعلى الرغم من أنّ المغول قد قتلوا عددًا كبيرًا من الصوفيّين، بمَنْ فيهم نجم الدين كبرى، وربما العطار، وكانوا السبب في تشرد وهجرة مجموعة من الصوفيّين، بمن فيهم نجم الدين الرازي، لكنهم في نهاية المطاف اهتموا بهم؛ ففي الوقت الذي أصبح فيه التصوف في تلك الفترة العصيبة الملاذ الروحي والفكري الوحيد للناس، حيث انضمّ الكثيرون إلى المذهب الصوفي، فإنّ حكّام المغول انجذبوا للتصوف، أمثال: غازان خان، ألجايتو، أبي سعيد، بالإضافة إلى بعض الوزراء والأمراء، أمثال: رشيد الدين فضل الله، ونجله غياث الدين، واهتموا بمشايخ الصوفية كثيرًا[2].

التصوّف والتشيّع

بعد سقوط الخلافة العباسية، وفتح بغداد على يد هولاكو، توقفت الفتنة بين السنة والشيعة، وازدهرت المذاهب الصوفية القريبة من أهل البيت على حساب تراجع المذاهب السنية التي حاول أتباعها، تماشيًا مع

---

(١) اللاهوري، إقبال، مسير الفلسفة في إيران، آريان بور، الطبعة الرابعة، طهران، ١٩٧٨م، ص ٧٥-٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٢.

العباسية السياسية، أنْ يُنصِبوا العداء لأتباع أهل البيت، وهذا الواقع الجديد، ربما هيأ الأرضية المناسبة لبروز كبار علماء الشيعة، الذين ساهموا في نوعٍ من الارتباط بين التصوف والتشيّع منذ ذلك الوقت.

واستمر العصر الذهبي للمذهب الصوفي حتى عهد تيمور، رغم أنّ بعض حكّام تيمور كانوا يتصرفون مع مجموعة من الصوفيّين حسب عقائدهم وتعصباتهم الدينية الخاصة؛ ولكن بشكل عام، كانوا يثقون جدًّا بمشايخ الصوفية. ويمكن القول إنّ القرنَيْن الثامن والتاسع للهجرة/ القرنَيْن الرابع عشر والخامس عشر للميلاد، هما العصر الذهبي اللامع للمذهب الصوفي. ونادرًا ما تجد شاعرًا أو كاتبًا أو عالِمًا في تلك الفترة، غير مُتلوّن بألوان الصوفية، والذوق العرفاني الخاص به. وكان هذا الأمر واضحًا في أعمالهم الفنية والعلمية. وفي الوقت نفسه، واجه بعض مشايخ الصوفية في هذه المرحلة، وبالأخص في عهد التيموريين، مشاكل وصعوبات مع بعض مُشرِّعي الفلسفة الظاهرية، حيث وصل الأمر إلى إلحاق الأذى بهم كثيرًا.

إنّ من أهم مميزات التصوف في هذه المرحلة، هو ظهور النزعات الشيعية في مشايخ الصوفية، وانتشار السلاسل الصوفية الشيعية، بشكل قوي: السلسلة الصوفية، والنوربخشية[1]، والنعمت اللالهية[2].

---

(١) النوربخشية، فرقة صوفية شيعية وهي من سلسلة الكبروية، يعود الفضل الأكبر في وجودها الى مؤسسها السيد محمد بن عبدالله النوربخش. تبرز أهمية هذه الفرقة في كونها قدمت حركة صوفية، تتماشى مع الطريقة الشيعية، بالأخص في الدعوة للمهدوية، وقد مهدت هذه الفرقة الأرضية لظهور الدولة الصفوية.

(٢) سلسلة النعمت اللهية واحدة من الطرق الصوفية. أسسها السيد نور الدين شاه نعمت الله ولي، في القرن الثامن الهجري. تعتبر هذه السلسلة من أشهر الطرق الصوفية المعاصرة.

وضع الفِرق الشيعية

أدّت سلطة الإيلخانيّين خلال مدة معينة، إلى إضعاف حكومة الإسلام في إيران. وعندما قضت على الخلافة العباسية التي كانت بيد السنّة، خفّ الضغط على الشيعة الاثني عشرية، فلم يعودوا عرضةً للوشايات والتنكيل، ما ساعد على ظهور عدد من الشخصيات على مسرح الأحداث السياسية والعلمية، بحيث لم تعد حريةُ الحركة لهم رهنًا بالوزراء أو القادة الذين يتبؤون المناصب العليا في بعض الأحيان في أواخر العهد العباسي؛ ففي أواخر العهد العباسي وصل إلى سدة الوزارة أشخاص مثل: السيد نصير الدين ناصر بن مهدي العلوي الرازي (ت٦١٧هـ ق - ١٢١٩م)، الذي كان وزيرًا للناصر لدين الله، ومحمد بن محمد بن عبد الكريم القمي (ت٦٢٩ هـ ق/١٢٣١م)، الّذي كان زيرًا للناصر أيضًا، وابن الناقد (ت٦٤٢ هـ ق /١٢٤٤م)، ومؤيد الدين أبو طالب محمد بن أحمد العلقمي (ت٦٥٦ هـ ق/١٢٥٨م)، فهؤلاء كانوا من الشخصيات الشيعية الكبيرة، ومن فضلاء ذلك العهد[1].

أما بعد زوال الخلافة العباسية فنجد علماء أمثال: الخواجة نصير الدين الطوسي، والسيد رضي الدين بن طاوس (ت٦٤٤ هـ ق/١٢٤٦م)، وبهاء الدين الآربلي (ت٦٩٣ هـ ق /١٢٥٩م)، والعلامة حسن الحلّي (ت٧٢٦هـ ق/ ١٣٢٨م)[2].

لقد فتح انهيار السلطة آنذاك، على يد المغول، الباب أمام شيعة إيران

---

(١) اللاهوري، إقبال، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٢) بايرناس، جان، التاريخ الجامع لإيران، ترجمة علي أصغر حكمت، ط١، طهران، العلم والثقافة للنشر، ٢٠٠١م، ص٢٠٤.

والعراق للبروز، ما دفع بعض المؤرِّخين للإدعاء بأنّ وزير الخليفة ابن العلقمي هو الذي شجع هولاكو على احتلال بغداد، خاصة أنّ بعض شيعة إيران كانوا يدّعون أن الغزو القادم من الشرق علامة من علامات ظهور الإمام المهدي عليه السلام، وأنه حين كان هولاكو يعدّ العدة لاحتلال بغداد، زاره بعض الشيعة وأظهروا الطاعة له. كما أن بعض الشيعة، أمثال القاضي نور الله الشوشتري، ادّعى أن هولاكو خان قد تأثر بالخواجة نصير الدين الطوسي، وأسلم هو وزوجته بيغم خاتون سرًا. وإنْ كان هذا الإدّعاء كذبًا محضًا، لكنه ساعد في انتشار هذا الاتهام للشيعة [1].

خلال هذه الحقبة وجد التشيّع منفسًا في إيران في ظل موجة التصوف العارمة التي كانت تُقدِّر أهل البيت؛ بينما تراجعت مذاهب أهل السنة في إيران، وأصبح أغلبهم يميلون إلى الطرق الصوفية، ولذلك صاروا، رغم عقيدتهم بخلافة الشيخين وعثمان، يقولون بمقام ومنزلة الأئمة الاثني عشر، ويروون عنهم، ويتحدثون عن مناقبهم.

وقد أبدى غازان محبةً اتّجاه العلويّين والسادة، وساهم في تشييد البقاع المباركة، وبنى دار السيادة في عدة مدن، وقد بقيت هذه الدور حتى عهد ألجايتو، ومعها أوقاف، ومصادر مالية، تكفي لرعاية السادة وأسرهم في تلك المدن؛ بل وتغطي حاجة السادة القادمين إليها، حيث كانت تجري استضافتهم فيها.

أما ألجايتو، شقيق غازان خان، الذي اعتنق المذهب الحنفي ثم الشافعي، ثم استقر على التشيّع، فقد أمر بحذف أسماء الشيخين وعثمان

---

(١) المصدر السابق، ص٢١٤.

من خطبة الجمعة، وغيّر المسكوكات. وبسبب محبة ألجايتو للتشيّع، أطلقوا عليه لقب خدا بنده أي عبدالله، وكان أهل السنة في غيظ من تشيعه، فكانوا يسمّونه خربنده أي عبد الحمار [1].

تشكيل الحكومات الشيعية

بعد ألجايتو وأبي سعيد بهادر خان، وانقضاء عهد الإيلخانات الكبار، قامت حكومات صغيرة، كان من بينها حكومتان للشيعة: إحداهما حكومة السربدارية، أي المشنوقين، التي شكّلت أوّلَ انتفاضة انطلقت في إيران بعد المغول، بهدف دفع الظلم وإسقاط الظالمين والامتناع عن طاعتهم. وكانت مدينة سبزوار عاصمة تلك الحكومة والسلالة، فأقاموا جسورًا من العلاقات مع المشايخ والصوفيّين الذين اشتهروا بحب علي وآله، وكذلك فعلوا مع بعض زعماء مذهب التشيّع خارج إيران، وخاصة في جبل عامل الذي كان حينها مركزاً للتشيّع.

والحكومة الثانية هي حكومة السادة المرعشيّين، بقيادة مير قوام الدين في مازندران. وتكمن أهمية هذه السلالة في أنّها كانت كالسلالة الصفوية، قد أُسست على يد أحد أئمة الصوفية الشيعة، حيث خاض أتباعه المعارك لتحقيق أهدافهم.

ورغم أنّ حكومة الإيلخانات المغول قد ساهمت، في مدة معينة، بإضعاف الإسلام في إيران، إلّا أنّها ساهمت في نهاياتها في تقوية الشيعة الاثني عشرية. وبنفس المستوى الذي استفاد منه الشيعة الاثنا عشرية،

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٢١٩.

فقد تضرر منه الشيعة الإسماعيلية والحكومة العباسية؛ حيث شكل سقوط بغداد، سقوطًا للفكر السياسي السنّي، وأوجد أزمة للشرعية عند السنة. فعندما تزلزلت الشرعية، والهوية السياسية لأهل السّنة، عند مقتل الخليفة، وسقطت بغداد، أي مركز الخلافة العباسية، عندها مال اهتمام عامة المسلمين، وخاصة الإيرانيّين نحو الطريقة الأخرى من الإسلام، أي أنّهم مالوا نحو التشيع؛ لكن تكوين هذا التغيّر وتكامله، لم يتم فجأة؛ بل جرى خلال ٢٥٠ عامًا، وهي المدة الفاصلة بين سقوط بغداد، وقيام الحكم الصفوي الذي عمّق إدراك الإيرانيّين المسلمين بعقيدة التشيع لأهل البيت[١].

فخلال هذه المدة تحوّلت إيران بشكل هادىء من المذاهب السنية إلى المذهب الشيعي. وهذا الحد الفاصل شهد جهود القادة والزعماء الشيعة، وتحرك الفرق الصوفية؛ لأن الفِرَق الصوفية التي كانت تعتقد بالعرفان والتصوف، كانت تعيش حالة من الوسطية بسبب تقديرها لأهل البيت، وعدم وقوفها موقف العداء الشديد من أتباع أهل البيت، رغم أنّ أتباعها كانت مرجعيتهم الفقهية هي المذاهب السنية[٢].

الثورات والتصوف

شهدت هذه المرحلة، ثورات اجتماعية صوفية شيعية، استهدفت الحُكم وحكّام العصر، للمطالبة بالعدالة الاجتماعية، وبإعطاء الحرية لاستمرار التشيّع؛ ومن جملة هذه الثورات: ثورة الشيخ خليفة

---

(١) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٢٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

المازندراني[1] الذي قتل عام (٦٩٥هـ ق/ ١٢٩٧م)، وثورة الشيخ حسن الجوري الذي قتل عام (٧٠٢هـ ق/ ١٣٠٤م)، والثورة السربدارية في خراسان[2]، ثم ثورة مجموعة من السادة الصوفيّين في مازندران الّذين كانوا من أتباع مير قوم الدين مرعش، وقد عُرفوا باسم المرعشيّين[3].

ثم لم يلبثوا أنْ انضموا لاحقًا إلى الثورة السربدارية، وانتسبوا إلى كبار تلك الثورة. ولكن في عام (٧٩٥هـ ق/ ١٣٩٧م)، دمّر تيمور حكومتهم. ثم كانت ثورة الصروفية التي قادها الشيخ فضل الله الحروفي الاسترآبادي الذي نهض ضد حكام وفقهاء أهل السنة، عام (٧٩٥هـ ق/ ١٣٩٧م)، وقُتِلَ على يد نجل تيمور.

لقد شهدت مرحلة الغزو المغولي انتشار التصوف وتوسعه، وغدا مشايخ الصوفية ذوي مكانة مرموقة في المجتمع ، رغم أن الأمر لم يخلُ في أحيان كثيرة من وجود انتكاسات؛ حدثت لهم بسبب عدم الاستقرار الأمني وعدم استمرارية المناهج السياسية التي اتّبعها المغول. وقد وصل التصوّف كلَّ الديار التي وصلها المغول، وولاتهم سواء في آسيا الصغرى أو الهند. وقد دخل الكثير في الدين الإسلامي بسبب دخول الكثيرين من مشايخ الصوفية إلى تلك المناطق، أمثال: بهاء الدين والد مولوي، والشيخ

---

(١) الشيخ خليفة المازندراني، واحد من كبار مشايخ الصوفية في القرن الثامن الهجري ومؤسس ثورة سربداران.

(٢) ثورة شيعية في خراسان ضد المغول، بدأت في عام ٧٣٨هـ وحكمت المنطقة عام ٧٨٨هـ كان على رأس هذه الثورة الشيخ عبد الرزاق الشيخ حسن الجوري. وقد توالى على الحكم في خراسان عدد من ملوك السربدارية كان آخرهم علي المؤيد.

(٣) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٣٢١.

نجم الدين الرازي الذي هاجر فيما بعد إلى روما؛ والجدير بالذكر أنّ الهند أصبحت من أهم مراكز الصوفية؛ حيث دخل المذهب الصوفي إلى الهند منذ عهد الغزنويّين، وازدهر كثيرًا خلاله، ووصل إلى أفضل حالاته في القرون التالية[١].

كذلك، تُعتبر الفترة التي حكم فيها المغول من أهم الفترات بالنسبة للأدب الصوفي الإيراني؛ فقد ازدهرت الكتابات الصوفية خلال هذه الفترة، وانتشرت الآثار المكتوبة انتشارًا واسعًا، حتى أنّ بعض هذه الآثار خرج من الإطار التعليمي والروائي والحكايات، ليتضمن أجزاء من الأبحاث النظرية والاستدلالية، ما جعل التصوف يصبح علمًا بحدّ ذاته كسائر العلوم. وقد استفاد شمس الدين الآملي، في القرن الثامن من نفائس الفنون، ووضع بعضًا منها في خدمة اصطلاحاته الصوفية التخصصية. ويمكن ملاحظة تغيير كبير في الآثار المنظومة للصوفيّين، حيث بدأ ذلك مع سنائي، ووصل إلى القمة بواسطة عطار ومولوي[٢].

دور ابن عربي في انتشار التصوف في إيران[٣]

امتاز التصوف في إيران في هذه الفترة التاريخية بالتأثير الكبير الذي تركه ابن عربي، ابتداءً من القرن السابع الهجري/ القرن الثالث عشر الميلادي؛ حيث تعتبر كتابات ابن عربي وتعاليمه مهمة على مستوى التصوف في إيران، وذلك من عدة زوايا:

---

(١) زرين كوب، عبد الحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ١٩٨٤، ص٤٢٢.

(٢) إقبال آشتياني، عباس، التاريخ المفصل لإيران من استيلاء المغول حتى إعلان المشروطة، مصدر سابق، ص٢٢٩.

(٣) زرين كوب، عبد الحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص ٤٢٩. ص ٤٩٨.

أولاً: علاقة ابن عربي مع مشايخ إيران، أمثال: شهاب الدين عمر السهروردي، والشيخ سعد الدين الجموية، والشيخ أوحد الدين الكرماني.

ثانيًا: دور ابن عربي الفاعل والمؤثر في شرح الحكم العرفانية وتبسيطه للمواضيع المعقدة: كالولاية، وكمال الإنسان، ووحدة الوجود.

ثالثًا: قدرة ابن عربي في النثر والنظم العرفاني باللغة العربية، وقدرة مترجمي آثاره الى اللغة الفارسية.

رابعًا: دوره الفاعل مع أتباعه وتلامذته في تأسيس العرفان النظري في إيران؛ وهذا الأمر بالخصوص، مع كتابات ابن عربي ومقدمة صدر الدين القونوي، هو الذي أدّى إلى وجود التصوف القوي في إيران.

استمر نفوذ ابن عربي في التصوف في إيران، خصوصًا في العهد الصفوي، ويمكن ملاحظة هذا الأمر في كتابات ملا صدرا؛ فقد كان ملا صدرا يعتمد بشكل كبير على كتابات ابن عربي والقونوي، فكتاب الأسفار للملا صدرا مليء باستنادات وأقوال كلّ من ابن عربي والقونوي، وبالأخص في أبحاث وحدة الوجود، والعلم الحضوري العرفانيَّيْن. ويُعتبر ملا صدرا السبب الأساسي في انتشار العرفان في المذهب الشيعي في إيران، حيث كان لأفكار ملا صدرا الفلسفية وحِكم ابن عربي الأثر الكبير في ذلك.

حتى أنّ بعض العلماء البارزين أمثال: الآقا محمد رضا (١٢٠٠-١٢٦٥هـ ق/ ١٨٠٢ - ١٨٦٧م)، كانوا يُدرِّسون العلوم الفلسفية، بالأخص "فصوص الحكم". كما كانوا من أهل السلوك المعنوي، دون إظهار

انتمائهم إلى واحدة من السلالات الصوفية بشكل علني، أو بيان تعلقهم بإحداها بشكل رسمي[1].

السلاسل الصوفية

يسلك بعض المشايخ طريق الشدة في تربية المريدين، فيأخذونهم بالمجاهدات الصارمة ومنها كثرة الصيام والسهر، وكثرة الخلوة والاعتزال عن الناس، وكثرة الذكر والفكر. وقد يسلك بعض المشايخ طريقة اللين في تربية المريدين، فيأمرونهم بممارسة شيء من الصيام، وقيام مقدار من الليل، وكثرة الذكر؛ ولا يلزمونهم بالخلوة والابتعاد عن الناس إلّا قليلاً. وكل هذه الأساليب لا تخرج عن كتاب الله وسنة رسوله، كما يقولون، بل هي من باب الاجتهاد، ولذلك يقولون: الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق.

وقد تأثر الشيخ محمود الشبستري بفرقتَيْن صوفيتَيْن كبيرتَيْن، هما: الكبروية والسهروردية. وتجدر الإشارة إلى أنه يجب عدم الخلط بين الفرقة الأولى والفرقة التي أسسها محيي الدين بن عربي.

---

(١) أنصاري، الخواجه عبد الله، طبقات الصوفية، تدقيق الدكتور محمد سرور مولائي، لا. ط.، طهران، دار نشر أمير كبير، ص ١٩٩؛ وجيتيك ويليام، نظرةً إلى التصوف، ترجمة محمد رضا رجبي، ط١، طهران، مركز المطالعات والأبحاث في الأديان والمذاهب، ٢٠٠٧م، ص ٨٥.

الباب الأوّل

الآراء الكلامية للشيخ محمود الشبستري

تمهيد الباب

الفصل الأول: في معرفة واجب الوجود تعالى

١- في معرفة ذات واجب الوجود تعالى

أ- في معرفة وجوده تعالى

ب- في توحيده تعالى

ت- في صدور الكثرة عن الوحدة

ث- في تنزيه ذات الله تعالى وتقديسها

٢- في صفاته وأسمائه تعالى

أ- في إثبات صفاته الحقيقية

ب- في قدرة الله وقدسيّته

ت- في علمه وتقدّسه

ث- في إرادته تعالى

ج- في حياته وسمعه وبصره تعالى

ح- في كلام الله وتقدّسه

خ- في حقيقة صفاته تعالى

٣- في أفعاله تعالى

أ- حقيقة الجبر والقضاء والقدر

ب- في أنّ أفعاله لا تُعلّل، وأنّ الجزاء ليس بالعمل

الفصل الثاني: في ظهور واجب الوجود تعالى

١- ظهور ذات الله تعالى، وبيان مقام المعرفة

٢- ظهور صفات الله تعالى، وبيان مقام العلم

٣- في مظاهره ومراتبه، وبيان المبدأ

٤- وجوب وحدة الله تعالى

٥- في معرفة النفس، والنفس الطبيعية والنباتية والحيوانية

٦- في صدور الموجودات

٧- في بيان الواجب والممكن والممتنع

٨- في بيان حكمة الخلق

٩- في المبدأ والمعاد

١٠- في تساوي عالَم الآفاق مع عالَم الأنفس، وتساوي الجسم مع العالَم

الآراء الكلامية للشيخ محمود الشبستري

تمهيد الباب

يُصرِّح الشبستري في «رسالة السعادة» بأنّه على المذهب السني، وأنّه يتّبع المذهب الأشعري في الفروع؛ لم تُشر أيٌّ من المصادر إلى مذهب الشبستري الفقهي أو الكلامي، إلّا أنّ حاجي خليفة كتب أنه شيعيُّ المذهب، استنادًا إلى كتاب «مرآة المحققين»، المنسوب للشبستري؛ وقد علّل هنري كوربان بدوره هذا الاعتقاد بوجود تفاسير شيعية متعددة على كتابه: «جلشن راز» (حديقة الأسرار)، وخاصة الإسماعيليّين منهم[١].

وضع الشبستري آراءه الكلامية في «رسالة السعادة» على شكل منظومة شعرية، حيث طرح فيها مباحث أهل الكلام، وانتقد آراءهم، ورفض عقائد بعض فِرقهم ومذاهبهم؛ والجدير ذكره أنّ الشبستري كان في هذه الرسالة متساهلاً تساهلَ العرفاء مع قمة المروءة والحرية، لكنه هبط، أحيانًا، إلى مستوى جدال المتكلّمين المتعصِّبين، وضيق نظر المتشرعة. كان الشبستري ينوي نظم «رسالة السعادة» في ثمانية أبواب، لكن لسبب لا نعرفه، توقف في نظمه عند أربعة أبواب[٢].

---

(١) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة أسد الله مبشري، ط١، طهران، دار نشر خوارزمي، ١٩٨٢م، ج ١، ص ١٣٤.

(٢) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مجموعة مؤلفاته، مصدر سابق، ص ١٧٠-١٧٢.

يطالعنا الشبستري في هذه الرسالة بوجه آخر من وجوهه، حيث سعى الشيخ إلى أنْ يطرح المفاهيم الأصلية للمعارف الدينية والكلامية من وجهة نظر أهل التصوف؛ فاتّبع في عمله هذا نموذج الإمام محمد الغزالي، الأمر الّذي يشير إلى تأثّره بكتاب: «إحياء علوم الدين» للغزالي، والّذي تجلّى بخلاصته الفارسية أي «كيمياي سعادت»؛ ومن هنا كانت تسمية كتابه: «رسالة السعادة»، إذ تشير هذه التسمية إلى مدى تأثره بذلك.

علمًا أنّ الشبستري لم يكن يستحسن النظم الشعري؛ لكنه اختار نظمَه، للتأثير أكثر في الناس، لذلك نجد الشيخ يعتذر عن نظم الشعر، كما فعل في «جلشن زار»، حيث يشير إلى تردّي أوضاع الناس في عصره، فيقول: إنّه بسبب اهتمام الناس بالشعر والنظم من ناحية، وبدع الجهال والدعاة من ناحية ثانية، اضطره أنْ يختبر النظم، ليوصل الحقائق الدينية والعرفانية إلى مسامع الآخرين[1]. ورغم أن الشيخ يقول في «جلشن زار»: «لستُ أحسّ بالعار لنظمي الشعر»، لكنه في «رسالة السعادة» يوبِّخ والشعراء، ويؤكد أنه ليس من أهله، ويكرر في الصفحات التالية من هذه المجموعة نظرة الاحتقار للشعراء.

الأمر الملفت الآخر هو نظرة الشيخ محمود إلى مدرسة محيي الدين في هذا الكتاب، رغم ميله نحو الغزالي أكثر من ميله نحو محيي الدين؛ أي أنّ الشبستري كان يرجِّح التصوف الكلامي للغزالي على التصوف الفلسفي لمحيي الدين، حيث نلاحظ ذلك في عبارات النقد وبعض العبارات الحادة التي أوردها في هذا الكتاب تجاه محيي الدين[2].

---

(١) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مجموعة مؤلفاته، مرجع سابق، ص ١٨٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

ويبدو أن الأيام التي ألّف فيها الشيخ هذا الكتاب كانت مقارنة لعهد حكومة السلطان أبو سعيد (٧١٧ - ٧٣٦هـ ق - ١٣٣٨م)، وفي ذلك الزمان كانت الحكومة متأثرة بفقهاء العصر، وتتبع سبيل التعصب تجاه أتباع الأديان الأخرى؛ أي أنّ المظاهر الخـارجية والفقهية للدين، والآراء والتفاسير الضيقة للدين، كانت هي الغالبة؛ في حين أنّ زمن تأليف "جلشن زار" كان في عهد حكومة غازان خان، التي اتّخذت فيه الحكومة أسلوبًا معتدلاً جدًّا في تعاملها الديني، خلافًا لِما كان عليه الحال في عهد السلطان أبي سعيد الذي كانت فيه أفكار محيي الدين تتعرض للانتقاد والهجوم؛ فقد بلغ الأمر في عهد أبي سعيد حدًّا أفتى فيه فقهاء كثيرون بإحراق النسخ من «فصوص الحِكم» و«الفتوحات المكية»، وهما من أهم مؤلفات محيي الدين بن عربي.[١]

وهناك احتمال آخر، لا ينبغي استبعاده، إذ إنّ نفور الشبستري من تعاليم ابن عربي، مرده كما عبّر هو بذلك صراحةً: إن تعاليم ابن عربي لم تصل به إلى الاطمئنان واليقين الذي كان يتوقعه، بل كانت تثير لديه الإحساس بالإضطراب والفوضى؛ لقد وصل الشيخ الشبستري بنفسه إلى جواب هذه المشكلة، وهو أنّ العرفان الفلسفي لمحيي الدين لم يساعده على الغوص في العوالِم الباطنية، وإدراك الحقائق القلبية.

كان الشبستري ينتقد بشدّة علماء دهره المتعصِّبين، وكان يعتبرهم أجدر بالذم واللوم، بسبب ميولهم الدنيوية، والتظاهر والرياء وتعاونهم مع الحكام الظالمين والفاسدين؛ لقد كان الشيخ صاحب رأي، وكان مؤلِّفًا في

---

(١) الطهراني، آغابزرك، الذريعة، ط٢، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٤م، ج ٨، ص ٢٢٦.

علم الفقه، حيث لم يكن يعارض الفقه؛ بل رأى أنّ الفقه يشكل طريقًا للسير نحو الله ورؤيته، وكان متألِّمًا لأن بعض فقهاء عصره قد اتّخذوا علم الفقه وسيلةً لنيل أغراضهم(١).

لقد كان الشبستري يهاجم بشدة المتظاهرين بالعرفان، ومُدّعي التصوّف كذبًا في عصره؛ كما كان يهاجم بشدة إظهارهم للكرامات، وتسويقهم لها، وخداعهم للعوام، خاصة أولئك الذين تخلّوا عن السير والسلوك والعرفان الحقيقي، وأتلفوا أعمــارهم في قراءة كُتُبٍ مثل «فصوص الحكم»(٢).

اتّبع الشبستري في «رسالة السعادة» رأي الغزالي تجاه الجزء الأعظم من فلسفة المشائية، كلمة بكلمة تقريبًا؛ وقد وردت آراء الغزالي حول علم المنطق في كتاب: «المنقذ من الضلال»، حيث رأى الغزالي أنْ ليس لعلم المنطق علاقة بالدين، لا نفيًا ولا إثباتًا، وادّعى أنّ معظم أخطاء الفلاسفة هي في الإلهيات، أو ما بعد الطبيعة. وكما أنّ لـ زرين كوب مثل هذه الآراء، فإنّ الشبستري قد ذكرها في إطار شعري. كما أنّ الشبستري قد انتقد مدرسة المشّائين كلها، بدءًا بأرسطو، وانتهاءً بابن سينا.

واعتبر الشبستري أنّ أسمى أنواع الحكمة هي المعرفة الكشفية، التي علّمها الأنبياء، والتي مصدرها الوحي الإلهي؛ كما اعتبر الشيخ أنّ العرفان والتصوف الحقيقيَّيْن هما الطريق الوحيد الذي يشكل استمرارًا لحكمة الأنبياء، وأنّ أيَّ قسم آخر من أقسام العلم والحكمة، كالفلسفة مثلاً، وحتى

---

(١) كوربان، هنري، بعض تأويلات حديقة الأسرار، في إيران واليمن أي الرسائل الإسماعيلية الثلاث، ط١، طهران، دار النشر خوارزمي، ١٩٦١م، ج١، ص ١٢٢.

(٢) الطهراني، آغابزرك، الذريعة، مصدر سابق، ص ٢٢٦.

المدرسة الإشراقية الممزوجة بالعرفان، ليست بحكمة أصيلة؛ لذلك ينبغي أنْ لا نغفل عن انعكاس الكلام الإلهي في كتابات الشيخ وأشعاره، خاصة في "رسالة السعادة"[1].

ومن خلال دراسة مؤلفات الشبستري الموجودة، يبرز تمكّنه الكامل من التفسير العرفاني والأحاديث النبوية، واستفادته الذكية والماهرة من دقائق الكتاب الإلهي؛ حيث يذكر الشيخ، أحيانًا، الألفاظ والعبارات القرآنية بمهارة أستاذ؛ بحيث يصعب الفصل بينها وبين الكلام الأساسي له، وأحيانًا كان يؤوِّل الآيات القرآنية، أي يعتمد التفسير الباطني على طريقة الصوفية، ويستشهد بالنصوص القرآنية، والآيات الربانية لتأييد أفكاره وتبريرها[2].

يعتقد الشبستري أنّ دقائق السير والسلوك واللطائف العرفانية، موجودة في كل حنايا القرآن، وإذا ما نظرنا في القرآن نظرة بصيرة وتأمل، وبحثنا في لطائف الكتاب الإلهي وأسراره، فسوف نعثر فيه على لبٍّ لباب العرفان.

ويعتبر الشيخ محمود أنّ سعادته هي نتيجةٌ لسلوك طريق الفقر والرضا، ويعتبر نفسه ممّن نالوا كنز القناعة؛ ويتباهى بأنّه لا يسعى وراء أيٍّ مقام أو منصب علمي، وحتى صوفي؛ بل إنّ كلّ ما يبتغيه هو طي طريق السير والسلوك ليلتحق برفاقه، وأنّ هذا الضجيج لن يثنيه عن طريق الرياضة ومجاهدة النفس.

---

(١) كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة أسد الله مبشري، مصدر سابق، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

الفصل الأوّل

في معرفة واجب الوجود تعالى

١- في معرفة ذات واجب الوجود تعالى[١]

أ - في معرفة وجوده تعالى

تشهد كلُّ ذرة موجودة في الكون بوجود الله، وتُحقِّقُ كلُّ الممكنات وجودَها من طريق الله، حيث كلُّ الممكنات الموجودة قائمةٌ بوجود الله تعالى، وتدور في سلسلة الممكنات الباطلة.

والوجود الحق واضح لا يحتاج للإثبات، وإثباته لا يحتاج إلى أي دليل؛ والبرهان العقلي على وجود الله، كمثل نور الشمس الواضح؛ وعندما تريد أنْ تعرفه بالدليل والبرهان، فأنت كمثل شخص يبحث عن الشمس، باستخدام المصباح؛ وعلى الرغم من أنّ الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾، إلّا أنّ معظم الفلاسفة والمتكلمين يضلّون عن هذا الطريق.

علم اليقين: إنّ كلّ ذرة تشهد على وجود الله، وإنّ عالَمي الغيب والشهادة كليهما موجودان بوجود الله؛ وكلُّ الموجودات تسبح الله،

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٤م، ص١٢.

وتسبيحها شكرٌ وثناءٌ منها على صنع الله لها؛ وكلُّ موجودات العالَم هي آيات وعلامات على وجود الله، وقد بيّن الله تعالى ذلك في القرآن في أكثر من موضع، حيث لا تتيسّر معرفة الله إلّا من خلال هذا الطريق.

عين اليقين: من أجل إدراك الآيات القرآنية، يمكننا استخدام العقل والبرهان؛ فكلُّ موجودات عالَم الوجود، بل وعالَم الوجود نفسه، والإنسان، هم ممكنو الوجود، حيث لم يوجد أيُّ موجود ممكن بذاته؛ بل كلُّ ممكن الوجود هو بحاجة لواجب الوجود، ليصبح موجودًا، ليمنحه الوجود؛ ولا يمكن مطلقًا أنْ يكون ممكن الوجود محتاجًا إلى ممكنِ وجودٍ آخر، ليحقق به وجوده، لأنه دَوْرٌ متسلسل باطل؛ لذا، فإنّ واجب الوجود، هو منبع الفضل، ومصدر الفيض لكلِّ الموجودات، وهو الذي يمنح الوجود لكلّ الموجودات.

حق اليقين: لا يمكن الاستدلال على وجود الله وإثباته بأيّ دليل وبرهان عقلي؛ وهو كما لو أردنا أنْ نبحث عن الشمس باستخدام ضوء المصباح؛ بل علينا أنْ نبحر بسفينة الحكمة في لجج البحر الإلهي اللامتناهي، لننال بذلك الوعي والمعرفة حول الوجود الإلهي؛ عندئذ، يتجلّى الحق لنا، كما ورد في القرآن: ﴿جَآءَ ٱلْحَقُّ﴾. فلا بدّ من الاستعانة بآيات الآفاق والأنفس في طريق الوصول إلى المعرفة الإلهية؛ لأنّ الاستعانة بالاستدلال والبراهين العقلية للوصول إلى معرفة الله أمر غير لائق؛ بل ينبغي ترك عصا العقلانية، والتوصل بقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ للوصول إليه[1].

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص١٢.

حكاية: سُئِلَ جنيد البغدادي: ما هو دليلك على وجود الله؟ فأجاب جنيد: أغنى الصباح عن المصباح. فكلُّ عالَم الوجود، وأشعة النور، هي أنوار الله، ولا حاجة لاستخدام المصباح؛ فقوة الاستدلال العقلي بذاتها، هي إثبات على وجود الله[1].

حكاية: مرّ الهدهد بالبومة يومًا، فنام هناك ليلاً، وعند الفجر استعدّ الهدهد للطيران، فاعترضته البومة ومنعته من ذلك، وقالت له: نمتَ في الليل المضيء، وتنوي الطيران في النهار المظلم؟ أجابها الهدهد: إنّ الأمر على العكس من ذلك؛ إنّ الليل مظلم، والنهار مضيء، فكلّ شيء يتضح من نور الشمس، لكن عينيك ضعيفتان، لا يمكنهما تحمل نور الشمس في النهار، لذلك تنامين النهار، وتطيرين في الليل، تنامين النهار كالعميان؛ بينما عيناي تريان العالَم المضيء بالشمس نهارًا، وبما أنّي أرى الشمس، فلستُ مُحتاجًا إلى دليل وإثبات على ذلك؛ فغضبت البومات وقرّرن قتل الهدهد، فأبدى الهدهد استعداده للموت، وقال: إنّي أرغب أنْ أموت، وموتي هو كحياتي، وإذا ما انهدم بيت الجسد، عادت الروح إلى أصل عالَم الوجود، أي إلى الله تعالى[2].

حقيقة الحقائق: كلُّ مَنْ يبحث عن معرفة الله بالعقل والبرهان، فهو من وراء الحجاب؛ فبمجرد أنْ تسعى إلى معرفة الله من خلال العقل، تكون قد غبتَ عن الله، إذ هو حاضر دومًا، ومعرفته بالعقل تجرّ عليك المصائب، لأن معرفتنا بالله فطرية، وهي مستقرة في ذواتنا؛ فعندما أجبنا الله، وربوبيته في الأزل بقولنا: "لبيك"، لم نبحث حينها عن استدلال، فلِما نبحث

---

(١) المصدر السابق، ص٢١.

(٢) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص٢٥.

عنه الآن بالاستدلال، ونُبْتلى بالبُعد عنه؛ وبما أنّ الله تعالى حاضرٌ، فعندما ينكشف لنا هذا السر، سنقع في الحسرة والندامة، لأننا أردنا إثبات وجوده ومعرفته من خلال العقل[1].

تحقيق: نحن بني الإنسان أضعنا الله في أنفسنا، ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد، لكننا غافلون عن وجوده، وقد اتّجهنا نحو الضلال والضياع، باعتمادنا المعرفة العقلية والاستدلال. فإذا حضرنا في حضرته، نكون قد سهّلنا الطريق على أنفسنا، ووجدنا الله في داخلنا. فالمعرفة العقلية هي كتحريك اليد والرجل في الهواء دون هدف؛ فعلينا أنْ نخضع لله بالعبودية، حتى يتجلّى حضوره فينا. وما أجمل ما قاله بايزيد البسطامي: «إنْ سُلِخْتُ من جلدي، فأنا هو، وهو أنا وحدي»، فالحقيقة الغالية هي: "ليس في جبتي سوى الله"[2].

حكاية: أحد عشاق سبيل الله، رأى الله في منامه، فتمسك بأذياله قائلاً: لن أتركك أبدًا؛ وعندما استيقظ من نومه، وجد نفسه متمسكًا بأذيال نفسه. فلا ينبغي التوسل بأمور أخرى لمعرفة الله تعالى، لأن وجود الله في ذواتنا، وإذا أردنا أنْ نعرفه، علينا أنْ نعود إلى ذواتنا، لنعرف الله من خلال أنفسنا الربانية. أما الفكر والعقل، فهما يبعداننا عن وجود الله؛ ولمعرفة الله، ينبغي أنْ نستفيد من الأشياء التي تتواءم مع الله ومن سنخه، وهي أنفسنا الربانية التي أوجدها الله فينا، وهي من أمره. وبأنفسنا الربانية يمكننا الوصول إلى الحضرة الربوبية لله، والإقامة هناك، ولا يُنال ذلك من خلال الاستدلال والبيان؛ بل يمكن بيانه وتفسيره بالذوق القلبي؛ فذات الله، هي

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٤.

(٢) المصدر السابق، ص٣٥.

أسمى من العلم والمعرفة العقلية، ونوره دليلٌ كافٍ على وجوده. جاء في القرآن أنّ الله خلق الإنسان، ثم هداه، والهداية ليست منفصلة عن الخلقة، وسيهدي الله الجميع بنوره، وهذه الهداية مُصاحبة للخلق، وهي الروح الإلهية نفسها التي امتزجت فينا، وهي التي ستؤهلنا للمعرفة، وترشدنا إلى الله تعالى. قال الله تعالى في القرآن إنه خلقنا في أحسن تقويم، ثم نفخ روحَه فينا، لكننا ندمر هذه الصورة والسيرة الحسنة، فمَنْ يقول: أنا الله فكفره كاليقين، لأنه قد وجد الله في نفسه، وقد أدرك هذه الصورة الجميلة[1].

ب ـ في توحيده تعالى[2]

جاء في «رسالة السعادة» حول التوحيد ما يلي:

علم اليقين: إنّ وحدانية الله أمر واضح، ومحددة تمامًا، كوجوده، وهي ليست بحاجة إلى دليل؛ حيث يمكن إدراك وحدة الوجود من خلال كثرة الأشياء والموجودات، بصورة واضحة وبينة؛ فكلُّ أجزاء عالَم الوجود من ورق الأشجار إلى الجبال الشواهق، كلها تدلّ على وحدانية الله تعالى، فليس في عالَم الوجود من اختلاف وكثرة؛ بل كلُّ ما هو موجود، تجلٍ لذات البارئ تعالى.

عين اليقين: لحضرة الحق وحدانية وأحدية، وليس من تفاوت بين المقامين، والعقل عاجز عن إدراك وحدانية الله وأحديته؛ ففي مقام الوحدانية، فإنّ كثرات عالَم الوجود هي من الله؛ وفي مقام الأحدية، هو

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢.

الخالق الوحيد لكل التكثّرات، ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ﴾، وليس له شريك، ولا مثيل. يجري الحديث في أحديته، حول أسمائه وصفاته، أما في وحدانيته فيجري البحث حول وحدة الوجود.

حق اليقين: من خلال وجود الله تعالى، يمكن حمل كلمة الوجود على جميع الموجودات، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، كما وصف نفسه في القرآن؛ فكلُّ وجودٍ في قباله غير موجود؛ ووجودُ كلِّ موجود هو تجلٍّ لوجوده؛ ووجود عالَم الوجود كله قائمٌ على وجود الله؛ ووجودُ وماهيةُ كلِّ موجودٍ من الله.

حكاية: أعدّ عارفٌ كوزًا من الثلج، وملأه بالماء، ورماه في ماء البحر، فذاب كوز الماء، والتحق الكوز والماء الذي كان فيه، ذابا في ماء البحر. والعالَم هو ككوز الماء الثلجي، لا يمتلك بذاته وجودًا وماهية مستقلة؛ بل كلُّه صادرٌ عن الله، وما هو مستقل عن ذات الله فهو عدم.

تحقيق: وحدة الله تعالى لا تُقاس، ولا تُعدّ، فهي أوسع من كلِّ شيء وأكبر؛ وكلُّ تعيينات عالَم الوجود وماهياته عدم، ولا يمكن ادّعاء وجود حقيقة واسم لعالَم الوجود لأنه عدم، ووجوده مرهون بوجود الله سبحانه وتعالى. كل موجودات العالَم من أنا وأنت، وعالَم الخلق والأمر واحد؛ وكلُّ الموجودات غير الله هي عدم، وكلُّ عالَم الوجود والموجودات والإنسان، هي كالمرآة التي تظهر فيها الصور، رغم أنّ هذه الصور ليست للمرآة نفسها؛ بل هي تجلّيات تنعكس عليها، وأصل الصور في مكان آخر، ومنشأ كل الصور التي تنعكس في المرآة هو شيء واحد؛ إنّه وجود وحدانية حضرة الحق. كما أنّ بقاء هذه الصور على المرآة ليس ثابتًا، وهو يُمثِّل وجهَ عدمِ الخلقة، فصور المرآة ليست لها، بل هي تجليات لله، وهذه الصور زائلة وعدم.

ت – في صدور الكثرة عن الوحدة[1]

أما حول صدور الكثرة عند الوحدة، فقد ذكر الشبستري في «رسالة السعادة»، أنّ كثرة موجودات الوجود هي أمر نسبي، فليس للكثرة وجودٌ حقيقيٌّ؛ بل أنّ الكثرة هي في حالة صدور دائم عن الوحدة؛ حيث يتم الصدور في كلّ لحظة، لقول القرآن: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، أي أن الله تعالى يُصدِر الكثرات باستمرار، وكل ما هو غير وجود الله، فهو توهم وخيال.

التمثيل: إنّ نظرية وحدة الوجود، تختلف عن نظرية الاتّحاد، والشيخ محمود الشبستري مخالف لنظرية الاتّحاد والحلول؛ فكلُّ تكثّرات العالَم ليس وجودها حقيقيًّا، وهو كالرّب ليس له وجه حقيقي، ورسمُه موجودٌ في الوهم والخيال فقط. وعندما يشعُّ نورُ التوحيد من قِبل الله على قلب الإنسان، يجري علمُ التوحيد في قلبه، ويتّصرف قلبُه بالنشاط والذوق، فلا يعود يرى نفسه، ويكتشف أنه هو أيضًا تجلٍّ من تجليات الله.

وينتقد الشيخ محمود الشبستري في «رسالة السعادة» بعض الأديان، والفِرق الدينية، لكن بحثه هو بحث كلامي بالكامل، وليس لديه تفسير عرفاني للدين.

يعتبر الشيخ الشبستري في «رسالة السعادة»، أنّ عبادة الأصنام كفر وشرك، ويوضح ذلك، فيقول: ليس للشمس والقمر أنْ يـحلّا في مقام الربوبية، لأنهما يأفلان، والأفول صفة عدمية، وذات الله ليس لها وجه عدمي.

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص ٤٩.

وينتقد المسيحية لأنها تعتقد بالأقانيم الثلاثة: الأب، الابن، وروح القدس، لأن الله واحد، ووجوده لا يقبل التكثر. يعتقد بعض المسيحيّين أنّ الأب قد حلّ في المسيح، وعقيدة هؤلاء غير صحيحة؛ بل فيها لوثةُ شرك، فلفظ روح الله مجازي، وهو دقيق مثل بيت الله؛ لأنه لو كان المسيح هو روح الله حقيقة، للزم وجود جسم الله، وليس لله جسم؛ وكذلك لو كان الله في بيت ما، فقد جعلنا الله مختصًا ومحدودًا في مكان خاص، بينما هو اللامكان. والنتيجة هي أنّ هذه الألفاظ مجازية واستعارية، وليس لها وجود حقيقي[1].

ينكر المجوس وحدة الوجود، ويعتقدون أنّ هناك إلهين: أحدهما خالق الحسن والخير وهو النور، والآخر الشيطان، وهو خالق الشر والسوء؛ لأن الله ليس فاعلًا للشر، ولا خالقًا للظلام، وكل ما يصدر عنه فهو خير وحسن مطلق، والشيطان هو مصدر الشر والكفر والظلام. في حين أكّد القرآن على وجود إله واحد، هو الإله القادر على دفع كل الشرور، لأنه قادر مطلق، أما العجز والضعف فهما بعيدان عن الصفات الإلهية[2].

يقول الله تعالى في القرآن: ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُ﴾، وهو أصل، فيما لو اعتقدنا به جميعًا، لما ضللنا مطلقًا. والشرّ من الظلام، ووجوده ناشئ عن العدم، وهو محدث؛ في حين أنّ وجود الخير ناشئٌ من الوجود، وهو قديم. وكلّ الأمور الممكنة كالظل، يتعادل فيها جانبا الوجود والعدم، أي أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية؛ ففيها وجهُ عدمٍ دائم، وهو الوجه

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

المظلم، لأنها ليست واجبة الوجود، وكلّ ممكن الوجود لديه جانب شر وعدم، بسبب عدم وجود النور؛ والظلُّ يتكوّن من وجود النور والظلمة، والظلمة ليست بشيء، سوى عدم وجود النور، فالظلمة هي وجهُ عدمِ وجودِ النور، ووجودُها ليس حقيقيًّا بذاته، ولولا وجود الوجه العدمي والظلامي لما برز أيُّ شكل في المرآة؛ لأنه لولا الظلمة التي خَلْفَ المرآة، لما انعكست الصور عليها؛ وبسبب هذا الوجه الظلامي للمرآة، تنعكس الأنوار والأجسام عليها؛ ولو كان كلُّ شيء نورًا، لما انعكست هذه الصور على المرآة، لذلك فإنّ قابلية المرآة جاءت من الوجه العدمي والمظلم الذي فيها[1].

ث - في تنزيه ذات الله تعالى وتقديسها[2]

وفي تنزيه ذات الله وتقديسها جاء في "رسالة السعادة"، ما يلي:

علم اليقين: ذات الله منزهة عن أيٍّ تغيير ونقص وضعف، لا شيء يزيد عليها، ولا شيء يُنقِص منها؛ ولا تؤطر ذات الله بأيٍّ إطار، ولا تخضع معرفة ذاته للمقولات العشر، فلا يمكننا وصفه؛ بل أفضل برهان ودليل لوصف الله، هو استخدام الآية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، لأنه ليس كأيٍّ شيءٍ، وليس أيُّ شيءٍ مثلَه.

عين اليقين: ممكن الوجود هو الذي يمكن وصفه، لأنه غير الوجود، وهو بحاجة للتوضيح والتعريف لرفع نواقصه وعيوبه؛ وأيُّ توضيح أو تفسير إنّما هو بسبب النقص، لذلك فهو غير قابل للوصف، لأنه لا يحويه

---

(١) المصدر السابق، ص٦١.

(٢) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص٦٧.

الوهم، حيث يعجز العقل البشري المحدود عن وصف الكمال المطلق، ويصل إلى مقام الحيرة والإغماء.

حق اليقين: عندما نبلغ مقام العشق، نعجز عن النفي والإثبات، وتعجز السنتُنا عن أيِّ شرحٍ توصيفيٍّ، وعندما يقول الله: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾، فعليك أيها الباحث عن الله أنْ تصحوَ، فهو قريب.

عبدة الأصنام أخطأوا، فحملوا صفات الإنسان على الله، ولمّا صار ربُّهم ذا صفات غير كمالية، أُغلق طريقُ التكامل بوجههم، وبقوا حبيسي الإطار الإنساني، عاجزين عن التحليق خارج إطار دائرة الصفات الإنسانية[1].

٢- في صفاته وأسمائه تعالى

أ -في إثبات صفاته الحقيقية[2]

وفي صفات الله الحقيقية، قال الشبستري:

علم اليقين: الأحد وذو الجلال والإكرام، هما صفتان من صفات الله تعالى، وقد وردت صفات أخرى لله تعالى في أول سورة الحديد، وفي آخر سورة الحشر؛ فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن؛ وللتعرف على صفات الله، ينبغي الرجوع إلى القرآن.

عين اليقين: صفات الله هي عين ذاته، وهي قديمة، مثل ذاته؛ فالله حيٌّ وقادرٌ وعليمٌ؛ ويدرك العلماء جيداً أنّ صفاته هي عين ذاته، وأنّ ذات خصائص الله وصفاته هي قديمة، من نفس جوهره؛ والله هو العليم، فهو

---

(١) المصدر السابق، ص٧٢ .

(٢) المصدر السابق، ص٧٢.

عين صفاته، والمعرفة والوصول إلى فهم جوهر صفات الله غير ميسر، لأن الجوهر هو نفس الصفات.

حق اليقين: العارف والمعروف كلاهما واحد، ووَصْفُ الواصف والموصوف كلاهما واحد؛ فنحن نعرف صفات الله وأفعاله من خلال صفاته، وهو طريق طويل، ومليء بالصعود والهبوط للوصول إلى معرفة الله؛ لكن لا بدّ من الانتباه إلى انخداع العقل وضلاله؛ فالفيلسوف لا يمكن أنْ يصل إلى مقام إدراك الله وتنزيهه؛ بل يصل دومًا إلى الضلال، والمتكلم يستفيد من التشبيه للوصول إلى المعرفة، لذلك فإنّ هذه الشبهات تعود عليه بالمحن والصعوبات؛ لذلك يعتبر الشيخ أنّ المتكلم والفيلسوف كلاهما قد ابتعدا عن الطريق الصحيح.

يذكر الشيخ الشبستري في هذا الكتاب وجهة نظره في الفِرَقِ التي ضلت، على حدِّ تعبيره، عن الصراط المستقيم في معرفة الله، موردًا إياها كالآتي:

١- **الفلاسفة**: هم، بنظره، ينفون كلَّ صفات الله، إذ يعتقدون أنّ صفاته غير ذاته، وهكذا يضلون عن معرفة الله، لأن هذه العقيدة أوجدت شبهةً في فكرة تنزيه البارئ سبحانه وتعالى؛ فعندما تكون الذات مغايرة للصفات، فإنّ ذلك ينفي الوحدوية لله، ويثبت الثنوية في ذات الله، وهو خلاف الحقيقة في كون الصفات عين الذات. فالفيلسوف، بحسب الشبستري، ينفي ثلاثة أصول إيمانية لله: القدرة، العلم، والحشر؛ والله فوق كل ذلك، لذلك فإنّ الفلسفة ليست إلّا كفرًا وضلالاً وعنادًا وتحايلاً.

ويؤكد أنّ الأنبياء هم أساس الحكمة، حيث أعطى الله الحكمة للنبي شيث وإدريس عليهما السلام، حيث وصلت إلى اليونان، وقد كانت صافية خالية من

الشوائب كالزلال، وقد استفادوا منها في هداية الناس، إلّا أنّها سقطت بيد مَنْ جعلها زندقةً وكفرًا وضلالاً في المرحلة الأفلاطونية.

ولا يكتفي الشبستري بذلك، بل يؤكِّد أنَ أرسطو ضلّ باتّخاذه المنطق طريقًا لمعرفة الله؛ إذ إنّ القياسات العقلية اليونانية لا يمكن لها أنْ توصِلَ الإنسانَ إلى الذوق الإيماني والعقلي، فلا يستطيع المنطق أنْ يصل إلى معرفة الله.

٢- **أهل الكلام من المعتزلة**: هم في نظر الشيخ الشبستري، ضلّوا عن طريق معرفة الله أيضًا، لأنهم لم يستفيدوا من النقل والذوق، بل اعتمدوا على أقوال المجوس والشبهات الفلسفية[١].

إنّ الحكيم والفيلسوف، عند الشيخ الشبستري، منافقان، وهما في أدنى مراتب المعرفة؛ وإنّ الطريق القائم على الكشف والذوق، هو خلاف طريقة المتكلمين من المعتزلة؛ فما يستفيده الحكيم المعتزلي من الاستقراء الفلسفي، لا ينطبق على التنزيه لله سبحانه وتعالى، وهو مخالف للشريعة والسنة.

ب - في قدرة الله وقدسيته[٢]

علم اليقين: قدرة الله هي عين ذاته التامة، وقدرته شاملة لكلّ الممكنات كذاته، وفيضه الدائم لا ينقطع، ولطفه وعطاؤه وجوده، كلّها مطلقةٌ وعامّةٌ، وهو الوهاب لكلّ الموجودات بشكل عام، والأمر والخلق مقارنان عنده: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٣].

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص ٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٣) القرآن الكريم، سورة يس، الآية ٨٢.

عين اليقين: الفعل والترك عند الله على نسق واحد، والعلم والقدرة كذلك. فهو مالك الملك، والصانع الجبار، وهو الفاعل المختار، والقادر على كل شيء.

حق اليقين: إنّ خلق البعوض والعرش العظيم سيان عند الله، فكلُّ المخلوقات تابعة لله، وهي من خلقه، وصنعه، وقدرته، من دون أنْ يحتاج إلى وسيلة أو آلة أو سبب؛ فبمجرد أنْ يريد الخلق يخلق؛ وكلّ ما يُخلق هو عين الكمال، وكل عقيدة دون ذلك فهي عين الضلال المبين.

إنّ أوّلَ مَنْ وضع البدعة والضلال، بنظر الشيخ الشبستري، في طريق معرفة الله، هم الفلاسفة، كونهم ينفون القدرة الكاملة عن الله، ويعتبرون الله هو موجب الذات، وهذا دون شأن الله؛ فالفيلسوف أحولُ العين، لا يعرف الله حقّ معرفته، وليس لديه لفظٌ مطلق لله.

ت - في علمه وتقدسه(١)

علم اليقين: الله هو العالِم بالسر والخفيّات، ودافع الشر والبليات، من قريب ومن بعيد، وهو عالِم بما مضى، وعالِم بكل حاضر ومستقبل، وهو عالِم بالجزء والكل، والقليل والكثير، ولا يخفى عليه شيء.

عين اليقين: هو أمر واضح ومبرهن، فالصانع المتقن، هو صانع أعلم، والعلم والعمل هو نفسه عند الله.

حق اليقين: إذا كنّا لا نستطيع إدراك أنفسنا، فكيف نستطيع أنْ

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص ٩٨.

ندرك ذات الله سبحانه وتعالى؛ لأن علمنا ليس من عندنا، بل هو من عند الله، الذي هو وحده يعطي مفاتيح الغيب والمعرفة لعبده.

ث - في إرادته تعالى[1]

علم اليقين: إن الكفر والدين، القبح والحسن، الخصم والصديق، النافع والضار، المعطي والمانع، كل هذه الأمور داخلة في قدرة الله وإرادته؛ فكلُّ قدرِ الإنسان هو من عند الله، الذي يكون ثابتًا مع المشيئة، من دون تغيير أو تبديل.

عين اليقين: الفعل والترك عند الله سيّان، وهما مربوطان بإرادة الله التي لا تتغير.

حق اليقين: يتساوى القبح والحسن في القضاء والقدر الإلهيَّيْن، فلا يجوز أنْ ننسب الأمور القبيحة إلى الله سبحانه وتعالى، لأنه لا وجود للشر والقبح في وجود الله، ولا يحتاج إليهما؛ فهما متعلّقان بالعالَم المادي؛ فالشرّ في حدّ ذاته، ليس أمرًا سيّئًا، بل هو وضعُ الأشياءِ في غير موضعها؛ فالقبح والحسن صفتان نحملهما في هذه الدنيا المادية، والله لا يحتاج إلى الصفات المادية، ونحن الذين نجعل فيها الكثير من الشرور.

فيجب على ضوء ذلك أنْ تفنى إرادتنا في إرادة الله، وتصبح إرادتُنا إرادتَه، وهذا هو الطريق الصحيح للوصول إلى الله؛ حيث يُسلّم السالكُ إرادتَه لله، ليفتح له كلَّ أبواب الكمال؛ وعندها تتبدّل كلُّ طاقته الداخلية، واستعدادُه إلى الفعل، وهذا هو كمال سعادة الإنسان.

---

(١) المصدر السابق، ص ١١٧.

حينما ننفي علم الله وقدرته، ننفي بذلك إرادة الله، وهو ما يوجب كثيرًا من الشبهات، فلا بدّ أنْ نعتمد علمَ الله وقدرته، ولا يكون قصدنا إلّا ذلك.

ج - في حياته وسمعه وبصره تعالى[1]

علم اليقين: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ، ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ، لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2] وهذا ما يؤكد عليه القرآن مرارًا وتكرارًا.

عين اليقين: إنّ كلَّ مَنْ يكون قادرًا وعالمًا، لا بدّ أنْ يكون حيًّا، بصيرًا، مدرِكًا، وسميعًا. وعلمُه تعالى لا يحتاج إلى سبب، وهو غير مقيّد بأيِّ سببٍ، ولا يحتاج إلى جوارح، فهو يعلم بكلِّ الأصوات والمسموعات.

حق اليقين: ينبغي على الإنسان السالك أنْ يقوم بالرياضة، ومجاهدة النفس، حتى يصل إلى مقام الشهود والمشاهدة؛ وبهذه الطريقة تُفتح له أبوابُ البصيرة، وسمعُ الباطن.

وكلُّ إنسان لا يصل إلى هذا المقام، يكون أعمى وأصمًا، ولا يستطيع مشاهدة الحقيقة في باطن قلبه، لأن الله يجعل نوره في عقل المجاهد وقلبه، فيصبح هذا الإنسان كمثل مشكاة؛ فعندما يأخذ نورُ اللهِ عقلَه وقلبَه وبصيرتَه وسمعَه، يصبح كمشكاة، يخرج النور الإلهي منها، فيرى كلَّ شيءٍ عبر النور الإلهي، ويصبح نورُ الله بصرَه، وسمعَه، وكلَّ إحساساته، وأحاسيسه، وهذا ليس ممّا جاء في نظرية الحلول؛ بل يعني أنّ الإنسان العارف يرى ويسمع بواسطة تجلي الله.

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص١٢٠ .

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة الآيات ٢٥٥ ـ ٢٦١.

ح - في كلام الله وتقدسه[1]

علم اليقين: يعتقد الشيخ أنّ كلام الله قديم كذاته، وهو، حسب قوله، ما صرّح به القرآن والتوراة والإنجيل.

عين اليقين: لا يمكن إسناد الحرف والصوت إلى الله، لأنّ كلامه قائم بذاته على الدوام، وليس حادثًا.

حق اليقين: لا بدّ للإنسان أنْ يجاهد للوصول إلى السر المكنون بالقرآن، وهذا الأمر لا يحصل إلّا من خلال معرفة النفس الإلهية الإنسانية؛ وعلمُ الله عينُ ذاته، والقرآن هو كلام الله، وناتج عن العلم الإلهي، وبالتالي هو ذاته وعلمه، والقرآن قديمه بقدمه، لأنّ كلام الله ناتج عن صفة العلم، وقدم الله.

خ - في حقيقة صفاته تعالى[2]

علم اليقين: صفاته سبحانه وتعالى عينُ ذاته، وهي كذاته قديمة، وليس فيها أيُّ نوع من الكثرة.

عين اليقين: إنّ معرفة هذه الصفات تدلنا على معرفة الذات.

حق اليقين: كلُّ هذه المباحث حول الصفات، هي لفظية، وإلّا لا يمكن الوصول إلى كلِّ صفات الله؛ فهي كذاته، غير معلومة؛ وكلُّ ما يُقال فيها، هو سماعيٌّ، أو باصطلاح آخر، هو إشارة.

انتقادات الشيخ الشبستري لفرق الضلال عنده[3]

يعتقد الفيلسوف، بنظر الشيخ، أنّ الله لا يعلم الجزئيات، ويعلم فقط

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٩.

بالكليات؛ يفرّق الفلاسفة بين العلم الجزئي والعلم، ويرَوْن أنّ علم الله يشمل كلّ الأمور الكلية، ولا يشمل الجزئية، في حين أنّ الصحيح، هو شموله الكلي والجزئي، فهو عالِمٌ بكلٍّ شيء. وهذا الرأي للفلاسفة يدخل في الضلالة عند المتكلم المعتزلي، الّذي يعتقد أنّ الله وحده خالق علم الإنسان، لأنه يخلقه، فيكون خالقَ علمِه.

١ - في أفعاله تعالى

أ - حقيقة الجبر والقضاء والقدر

علم اليقين: إنّ الأفعال كلها، في نظر الشيخ الشبستري، منسوبة إلى الله، وهذا الاعتقاد لا ينفك عن الإيمان، وأفعالنا داخلة في علم وقدرة الله، وناشئة منها؛ فالله فاعلُ أفعالِنا كلِّها، وليس للإنسان أي اختيار؛ واختيارنا اختيار الله، وأفعالنا عين أفعال الله، لأن الإنسان ممكن الوجود، وفعله ممكن الوجود تبعًا، فلا يستثنى من القاعدة، لذا فإنّ فعلنا غير مستقل.

عين اليقين: الله خالق كلٍّ شيء، وبالتالي خالقٌ لأفعالنا أيضًا؛ لذلك، فاختيارنا ليس كاملاً؛ بل هو اختيار مضطر.

حق اليقين: الفاعل هو الله، وليس الإنسان؛ والإنسان ليس إلّا كاسبًا للأفعال، والله هو خالق كل الأفعال الحسنة والقبيحة.

ب - في أنّ أفعاله لا تُعلّل وأنّ الجزاء ليس بالعمل

علم اليقين: ليس لأفعال الله أيّ غرض، لأنّ الأفعال ناشئة من ذاته، وذاتُه لا غرض لها. والأفعال ليس لها سبب، فممكن أنْ يغفر للمؤمن ويعفو عن العاصي، فلا يُسأل عن أفعاله.

عين اليقين: إذا كان فعله بسببنا، فنكون بذلك الخالق، لأنه سوف يُقيِّد بنا، ونحن السبب له، والسبب علة غائية.

حق اليقين: ليس لأفعال الله أيّ سبب، والفعل والغاية واحد؛ في حين ترى المعتزلة أنّ لأفعال الله غرضاً، وهو، بحسب الشبستري، عين الضلال[1].

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة السعادة، مصدر سابق، ص ١٥٩.

الفصل الثاني

في ظهور واجب الوجود تعالى

١- ظهور ذات الله تعالى، وبيان مقام المعرفة

إنّ وجود الله أوضح، وأبين من كلٍّ وجود، وإنّ وجوده بيِّنٌ بذاته، وإنّ وجودَ باقي الموجودات قائمٌ به، ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[١]، فنور السماوات والأرض، ونور سائر الموجودات منه، ووجوده واضح كالنور، وليس بحاجة لأيٍّ دليل وتوضيح.

وجودُه دليلٌ عليه، ومبين له، والوجود الحقيقي ناشئ من وجوده: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢]، وكل نفس تشكل بالضرورة إثباتًا لوجوده: ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ﴾[٣]، ويستلزم ذلك إدراكه للوجود المطلق، وإدراك الوجود العام أوضح وأبين من الوجود الخاص: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[٤]؛ وإدراك وجود الله تعالى أظهر وأعرف، فهو مُقدّم على إدراك النفس، لأن النفس هي من عـالَم الأمر، ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ﴾، لذا فإنّ الغفلة عن الله تستلزم الغفلة عن النفس، والنسيان والغفلة إنما

---

(١) القرآن كريم، سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية ١٠.

(٣) القرآن الكريم، سورة القيامة، الآية ١٤.

(٤) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٢١.

يحصلان بعد المعرفة: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1].

إنّ معرفة الله فطرية، والفطرة هي مصدر الكمالات، ولا تقبل التغير: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾[2].

الصورة الأحسن هي بدننا الظاهري، وزينته الدين الإسلامي[3]: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾[4]، و﴿أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[5].

الهداية الإلهية العامة تستلزم المعرفة: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[6]، وكذلك فإنّ التوجه نحـو المقصد الحقيقي لتكامل البشر، لا يتسنى لهم دون الهداية، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[7].

يحتاج الإنسان في سيره التكاملي إلى قوة الشوق، مُضافة إلى المعرفة والهداية العامة؛ أي يجب أنْ تكون هناك علاقة شوق وجذب، بين الأمر الكلي والأمر الجزئي: ﴿مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[8]، والجذب والشوق والمحبة الإرادية عند الموجودات، هي التي تدفع نحو الحركة، برضا ورغبة وطواعية: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[9]؛ والنتيجة هي

---

(١) القرآن الكريم، سورة الحشر، الآية ١٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة الروم، الآية ٣٠.

(٣) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٥م، ص ١٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة السجدة، الآية ٧.

(٥) القرآن الكريم، سورة المجادلة، الآية ٢٢.

(٦) القرآن الكريم، سورة طه، الآية ٥٠.

(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١٤٨.

(٨) القرآن الكريم، سورة هود، الآية ٥٦.

(٩) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ١١.

أنّ حركة المجذوب نحو الجاذب، تكون في خط مستقيم: ﴿هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[١].

وفي الختام، يبيّن الشيخ محمود الشبستري سراً، هو: إنّ تعداد الحركات والطرق على التعيّنات العدمية هو غير متناهٍ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٢]؛ ويبيّن، أيضاً، أنّ الجهة أمرٌ نسبيٌّ، يعود للمحيط؛ وإلى أيّ جهة تحرك، فإنه يتحرّك نحو المحيط البسيط: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[٣]. كما أنّ الشوق والمحبة مع وجود البُعد والحجاب والتعيين يستلزمان الذلة والعبادة[٤]: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾[٥]، فعبادة العابد الذي يكون تعيّنه عدميًّا، إذا حصلت منه العبادة بأية طريقة، فهي تختص بالذات التي تعينها، التي هي عين الوجود: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[٦]، وعبادة العابد لله: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾[٧] أي كلٌّ له عابدون.

وفي النتيجة، أنّ كلَّ الموجودات مشغولةٌ بعبادة الله، كلٌّ حسب رتبة ظهوره؛ وهذا هو النطق العام للموجودات، وتسبيح الجميع لله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[٨]، وقد بلغت هذه الرتبة حدَّ الكمال في الإنسان، وظهرت

---

(١) القرآن الكريم، سورة هود، الآية ٥٦.
(٢) القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية ٤٨.
(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١١٥.
(٤) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٢٥.
(٥) القرآن الكريم، سورة مريم، الآية ٩٣.
(٦) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٢٣.
(٧) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ١١٦.
(٨) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٤٤.

فيه الصفات والأسماء بكليّتها، فأصبح منشغلاً بعبادة الله بنطق خاص: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[1]، لذلك فإنّ الإنسان سيعود إلى الله تعالى بعبادته من خلال معرفته المنسية.

٢- ظهور صفات الله تعالى، وبيان مقام العلم

لا يمكن التفكر في الإدراك الفطري، لأنّ المعرفة البسيطة لا يمكن التفكر فيها، لأن التفكر حجاب، لذلك قال: ﴿لا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاْتِ الله﴾، والتفكر لا يشمل إلّا الإدراك المركب، والذي يشمل التفكر في آيات الله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]، و ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]؛ تختلف المعرفة المركبة عن المعرفة البسيطة، وتقوم هيكلية التفكر دومًا على الإدراك المركب: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[4].

الإدراك البسيط، أي الإدراك الفطري، هو الصور الكلية التي في النفس؛ وأمّا إدراك الحواس، المُطابق مع صور الجزئيات، فهو كالمرآة[5]، وهو النوع الثاني من الإدراك، والذي يحوّل الإدراك الفطري إلى إدراك فعلي؛ فعندما يبلغ علمُ اليقين مرتبةَ عينِ اليقين وحقِّ اليقين، يحدث التصديق؛ وحقيقة الإيمان ليست بالتصور والإدراك الفطري وحدهما،

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(٣) القرآن الكريم، سورة يونس، الآية ١٠١.

(٤) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٩٨.

(٥) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٢٥.

بل بالتصديق أيضاً: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾[1]، و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ﴾[2].

إنّ الاختلاف والضلال، إنما يكونان دومًا في الإدراك المركب، واختلاف المذاهب، والجهل المركب، هو من هذا القبيل: ﴿وَإِذَا ذُكِّرُواْ لَا يَذْكُرُونَ﴾[3]، وليس هناك اختلاف في الإدراك الفطري: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾[4].

الإدراك، أو المعرفة نفسها، هي من مقتضيات العبادات الاضطرارية، والرحمة الإلهية العامة؛ والإدراك المركب أي العلم، يستلزم العبادات الاختيارية، والسير والسلوك والرحمة الإلهية الخاصة: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[5].

إنّ الإنسان الواصل الكامل، عندما يكون مستغرقًا في مقام المعرفة، ويتصدّى للعلم، يحصل ذلك عبر حواسه الداخلية والخارجية، ويضحي محجوبًا[6]: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ﴾[7]، وعندما يتزلزل فإنه، بحسب مراتب كمال الوصال، يرجع إلى الآيات، فيجد الحقائق بصورة إجمالية:

---

(١) القرآن الكريم، سورة الفتح، الآية ٤.

(٢) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١٣٦.

(٣) القرآن الكريم، سورة الصافات، الآية ١٣.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢١٣.

(٥) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٩٩.

(٦) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٧) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾[1]، فالمُدرَكُ الحقيقيُّ لامتناهٍ، بينما العلم متناهٍ، وعلمُنا بأننا عاجزون عن إدراك المُدرَك الحقيقي هو بحدّ ذاته إدراك، وهذا الإدراك هو عدم الإدراك، ما يوقعنا في الحيرة، وما يشبه الجهل والغفلة، ويستر صاحب الحال: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾[2]؛ وفي هذه الحالة، يذهب الشرك الخفي، ويحصل فناء المدرك الخاص، لأننا ندرك أنّ إدراك عالَم الأمر وراءَ علمِنا هذا: فكيف أراك مالِكَ الخلق والأمر، وأيضًا: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[3].

ومن ضيق هذا المقام: "لا يَسعُني فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل"، أنّه مقامُ فناء المدرِك، بحيث لا يعود يرى نفسه، ويصل إلى مقام الوصال بالمدرَك، وهو مقام الولاية.

يبيّن الشيخ، أنّ قوة النبوّة هي بحسب قوة الولاية، وتحقق الولاية في الوحدة، هو مقام الاتّحاد مع المدرَك: "لا يسعني فيه ملك مقرب"؛ كما أنّ كمال النبوّة هو بالكثرة: "فإنّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة"؛ ونور الولاية كالقمر من الشمس، باستفادته من النبوّة، والفرق الوحيد بين النبوّة والولاية هو في الوحدة والكثرة: ﴿ وَتَرَى ٱلشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَٰوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ ٱلشِّمَالِ﴾[4]، ومبدأ ولاية غير النبي هو النبوّة، أي أنّ الوليَّ الذي ليس نبيًّا، يتلقى هذا المقام من النبوّة؛ ومبدأ نبوّة الوليِّ هو الإمامة، أي أنّ الوليَّ الذي هو نبيٌّ يحصل على مقام النبوّة من

---

(١) القرآن الكريم، سورة النجم، الآية ١٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ١٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ٥٤.

(٤) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ١٧.

الولاية، أيْ أنّ النبيَّ قبل نبوّته يبلغ مقام الفناء، بسبب إطاعته لله، فيصبح وليًّا، ثم ينال مقام النبوّة؛ والوليُّ الذي ليس بنبيٍّ يصل إلى هذا المقام من خلال متابعته للنبي: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى﴾[1].

والوليُّ الذي ليس بنبيٍّ، ينال الفيض من ولاية النبيّ، بسبب خاصية تابعيّته له، وقد يتبعه النبي أحيانًا، فيكون النبي متابعًا لنفسه في الحقيقة[2]: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾[3]، و: ﴿هَـٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ﴾[4].

إنّ خاتم النبيّين هو مظهر اسم الرحمن: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾[5]؛ لقد ظهرت الولاية التامة من النبي الذي هو رحمة للعالمين، لتتحقق السعادة في أتباع النبي على أساس الأصول. وإذا وصل العارف إلى هذا المقام، بحيث يستفيض النور من الولاية دون واسطة أخرى، عندئذٍ يستغني عن المرشد الخارجي.

٣- في مظاهره ومراتبه وبيان المبدأ

إنّ شدّة ظهور المدرَك مانع من إدراكه، كالظلمة التي تختفي عند إدراك قرص الشمس لشدّة نوره: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾[6]؛ والإدراك المركب يحصل عبر أمر خارجي أو داخلي، وهي آيات الآفاق

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٢) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٥٩.

(٣) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ٦٦.

(٤) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ٧٨.

(٥) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ١٠٧.

(٦) القرآن الكريم، سورة الجاثية، الآية ٢٣.

والأنفس: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأَيَٰتٍ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

إنّ غاية السطوع تمنع الإدراك الكامل، فما يتجلّى من النور يستلزم وضع شيء يغطي النور، وإذا شعّ بكلّ نوره، فلنْ يبقى منه شيء: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾[2].

في مقابل الوجود، هناك دومًا العدم؛ وهناك تقابل دائم، بين المتجلّي ومتلقي التجلّي: ﴿وَٱللَّهُ ٱلْغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾[3]؛ فالمتجلّي يتجلّى عبر التجلية والتصفية. لكن ليس على شكل حلول وارتكاز، لأن الحلول والارتكاز هما نسبة بين وجودَيْن، في حين أنّ النسبة بين الوجود والله هي نسبة التقابل والتضاد، كالوجود والعدم: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[4]. نفس هذا التقابل الذاتي بين الوجود والعدم، يؤدي عند تجلي المتجلي إلى تصفية متلقي التجلي، كالمرآة التي لها جانب مصقول وجانب آخر مكدور، وهكذا هي خلقة الإنسان؛ فقد خُلِقَ من التراب، لكن امتزجت فيه روحُ الله؛ فوجهُ العدم في الإنسان جسمُه، ووجهُ البقاء فيه هو روحُه التي هي من الله[5]: ﴿إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[6]؛ وفي المحصلّة، إنّ الإنسانَ حاملٌ

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة النور، الآية ٣٥.

(٣) القرآن الكريم، سورة محمد، الآية ٣٨.

(٤) القرآن الكريم، سورة مريم، الآية ٩.

(٥) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٦٤.

(٦) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآيتان ٢٨-٢٩.

لحقيقة ظهور الوجود[1]، ونهاية ظهور مراتب الكليات، هو الإنسان، فله وجه ظلماني وعدمي: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[2].

إنّ ظهور حقائق الأسماء التي هي كمال مراتب الوجود، يتجلى في الأفعال، فيكتشف الإنسان أنّ الغرض من خلقه هو تصفية وتكميل الوجه الرباني فيه، وتسميته خليفة الله يلقى اعتراضًا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[3].

التراب هو أسمى العناصر، وقد خُلق الإنسان منه، فللتراب مكان عالٍ، لأنه يمتص حرارة الشمس، ورطوبة الماء، ويصبح سببًا في إظهار الأشياء: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[4]؛ فالإنسانية تعني الحقيقة التي أجزاؤها النفس والبدن، وليس كل واحد منهما: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾[5]؛ إنّ الصورة التي تظهر في المرآة، ليست هي النفس في الحقيقة؛ بل هي انعكاس للصورة: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[6].

وفي النتيجة، إنّ المرآة والصورة والباصرة، هي عينُ بعضِها البعض؛ وهذا هو مقام شهود الأحدية، وجمع المقام المحمدي، حيث

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٤) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية ١٤.

(٦) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٢١.

تظهر حقيقة الوحدانية في مظهر الفردانية[1]: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2].

٤- وجوب وحدة الله تعالى

إنّ ذات الوجود تقتضي الوحدة، لأن غير الوجود هو عدم: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3]؛ فالوجود مُقدّم على غير الوجود، والوجود الواجب واحد: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْآخِرَةُ وَٱلْأُولَىٰ﴾[4]؛ والعدم ضد الوجود، والممكن اعتباري، ليس عدمًا ولا وجودًا، فليس له حقيقة في الخارج: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾[5].

واجب الوجود باقٍ على وجوب ذاته، لا يعتريه أي تغيير ولا تبديل، وليس معه وجود آخر: هو الآن على ما كان عليه لا وجود آخر معه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6].

فذات الوجود الحقيقي واحدة، وذاته تقتضي انتفاء غيره، تلك هي واحديته وأحديته؛ وهذه الأحدية مجردة، ومنزهة عن أي نسبة وإضافات؛ بل ومنزهة عن الألفاظ أيضًا؛ فتمام صفات الوجود الحقيقي واحدة، وصفاته تنفي المشاركة، فهو أحدٌ، وليس هناك مغايرة بين أحديته ووحدانيته، لكن بمفهومين، قال: ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[7]، و: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[8].

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٨٧.
(٢) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ١٧.
(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٨.
(٤) القرآن الكريم، سورة النجم، الآية ٢٥.
(٥) القرآن الكريم، سورة النمل، الآية ٦٣.
(٦) القرآن الكريم، سورة العنكبوت، الآية ٦.
(٧) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ٢٢.
(٨) القرآن الكريم، سورة الإخلاص، الآية ١.

الأحدية: اسم ظاهر من غلبة ظهوره، فغير الله لا يكون إلّا به.

الصمدية: اسم باطن لمَنْ غلبَه باطنُه، فليست هناك أي كثرة في مسمّى الله.

وفي النتيجة، فإنّ ظاهر الله وباطنه واحد ومتّحد، وكِلا الاسمين صفتان لله، وليس هنـاك أيُّ تقـدّمٍ أو تأخر لأيٍّ منهما على الآخر، والإثبات والاتّحاد كلاهما صفة؛ ومسمّى الله هو مفهوم لـ هو، أيّ الغيب المطلق[1].

❊ ❊ ❊

تأويل: الأحدية من حيث المفهوم هي من قبيل الاسم الظاهر، وهي غير العدم، ومن غلبة ظهوره، لا يُقاس الغير بالله: ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ﴾[2]، والصمدية أيضًا، من حيث المفهوم تعني الذي لا جوف له، من قبيل اسم الباطن، ومن غلبة بطونه، بحيث لا تدركه أيُّ كثرة في مُسمّى الله؛ ولأن الظاهر والباطن متحدان في جنابه، فكلا الاسمين هما صفة للفظ الله، وتكرار اللفظ، يفيد عدم التقدم والتأخر بينهما، وإثبات اتحاد الصفتين. ومُسمّى الله هو مفهوم، أي الغيب المطلق، فهو كلُّ هذا المجموع، دون وجود جزء؛ وبما أنّ الأحدية تقتضي في الظاهر نفي أنْ يكون هناك غير متأخر، والصمدية تقتضي في الباطن نفي أنْ يكون هناك غير متقدم، وكلاهما في الله تقتضيان نفي معية الغير، قال: ﴿لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ۝ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾[3].

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ٩٦.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ٩١.

(٣) القرآن الكريم، سورة الإخلاص، الآيتان ٣-٤.

حقيقة: إنّ وجوبَ وجودِ وحدةِ الواجبِ ذاتيةٌ، فقَلْبُ الحقائق ممتنع، والحضرة المقدسة منزهة عن أيِّ تغيير وتبديل بأي شكل واعتبار؛ وهو الآن على ما كان عليه، وكذلك فإنّ الإمكان الاعتباري الذي هو العدم جعل الممكن لازمًا ذاتيًّا دومًا[1].

٥- في معرفة النفس، والنفس الطبيعية والنباتية والحيوانية

يفرد الشيخ الشبستري كتاب: «مرآة المحققين» في بيان معرفة النفس، ومعرفة الله، والسير والسلوك إليه، ولقائه جلّ وعلا، وطريق معرفة الصنائع والبدائع والغرائب لقدرة الله في العوالِم الظاهرية، والغيبية، ومعرفة آيات الله في الآفاق والأنفس.

وقد كان السبب في تسمية كتاب: «مرآة المحققين» هو الإشارة إلى أنّ الإنسان حينما يقرأ هذا الكتاب، تنعكس ذاته في مرءاته، كما تنعكس أشعةُ الشمس في المرآة، حيث تنعكس الذات بمعرفة النفس لتصل إلى معرفة الله، إذ إنّ «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ وبالتحقيق يستطيع الإنسان أنْ يصل إلى وحدانية الله سبحانه وتعالى، ويوصل الوصال مع الله في العالَم والكون، وعالَم الملكوت، لينجو من العمى: ﴿**مَنْ كان في هذه أعمى، فهو في الآخرة أعمى وأضلُّ سبيلاً**﴾، وسيشرب في العالمين من ينبوع الحياة الخالدة.

إنّ النفس الطبيعية لها قوة، لا تدع أجزاءَ الجسم تنفصل عن بعضها؛ والنفس النباتية، هي القوة التي ينمو بها الجسم، طولًا وعرضًا وعمقًا؛

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة حق اليقين في معرفة رب العالمين، مصدر سابق، ص ١١٧.

والنفس الطبيعيّة هي خادم للنفس النباتيّة، وعلاوة على ذلك، فإن النفس النباتية لها ثمانية خدام، هي: «الجاذبة، الماسكة، الهاضمة، المميزة، الدافعة، المصورة، المولدة، والمنمية»[1]، وتُعرّف بالآتي:

الجاذبة: هي القوة التي تسبب الجذب للطعام، من الظاهر إلى الباطن.

الماسكة: هي القوة التي تحفظ الطعام.

الهاضمة: هي القوة التي تهضم الطعام.

المميزة: هي القوة التي تدفع الفضلات من الجسم.

المصورة: هي القوة التي تمزج الغذاء مع الجسم.

المولدة: هي القوة التي توجد النطفة لبقاء نوع الجسم.

المنميِّة: هي القوة التي ينمو بها الجسم.

إنّ النفس الطبيعية، والنفس النباتية، هما خادمتان للنفس الحيوانية؛ والنفس الحيوانية لها قوة تساهم في حركة الجسم؛ والنفس الطبيعية مع خادماتها هنّ لخدمة النفس النباتية التي هي بتعاونها وخادماتها لخدمة النفس الحيوانية.

وتمتلك النفس الطبيعية قوة تمنع أجزاء الجسم من الانفصال عن بعضها البعض. والنفس النباتية ذات قوة تسمح بتمدد الجسم طولاً وعرضًا وعمقًا، لتجعله يكبر. والنفس الطبيعية هي خادمة للنفس النباتية. وعلاوة على النفس الطبيعية، فإنّ للنفس النباتية ثمانية خدام آخرين، هي:

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة مرآة المحققين، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٤م، ص ٢١.

الجاذبة، الماسكة، الهاضمة، المميزة، الدافعة، المصورة، المولدة، المنمية؛ وتُعرّف على الشكل الآتي:

القوة الجاذبة: هي القوة التي تجذب الطعام من ظاهر الجسم إلى باطنه.

القوة الماسكة: هي القوة التي تبقي الطعام وتمسكه.

القوة الهاشمة: هي القوة التي تطهو الطعام وتهيئه.

القوة المميزة: هي القوة التي تميز ما ينفع الجسم مما يضره.

القوة الدافعة: هي القوة التي تدفع بقايا الطعام السيئة إلى خارج الجسم.

القوة المصورة: هي التي تحوّل الطعام بعد هضمه إلى ما يناسب الجسم.

القوة المنمية: هي القوة التي تساعد الجسم على النمو[١].

إنّ النفس الطبيعية والنفس النباتية، كلاهما تخدمان النفس الحيوانية، ويشكلان للنفس الحيوانية قوة، تُمكِّن الجسم من التحرّك، وإدراك الأمور بحواسه.

وتمتلك النفس الحيوانية خادمَيْن آخرين، هما: الشهوة والغضب؛ والنفس الطبيعية مع خدمها، يخدمون النفس النباتية؛ والنفس النباتية مع خدمها يخدمون النفس الحيوانية؛ والنفس الحيوانية مع خدمها يخدمون النفس الإنسانية؛ وللنفس الإنسانية خدم آخرون.

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة مرآة المحققين، مصدر سابق، ص ٣٥.

أما حواس الإنسان، فخمسٌ منها ظاهرية، وخمسٌ منها باطنية؛ أما الحواس الظاهرية الخمسة، فهي: العين، والأذن، والأنف، واللسان، واللمس؛ والخمس الباطنية، هي: الحسّ المشترك، والخيال، والوهم، والذكر، والحفظ؛ ولكلٍّ من الحواس الخمس مهام ووظائف تؤديها، حيث تعجز باقي الحواس عن أدائها[1].

الحس المشترك: عندما ندرك شيئًا ما، فإنه يستقرّ في الحس المشترك؛ فإذا كان في الحس المشترك فراغ أو نقص، فسيرى تشخيص ذلك الشيء في شيء آخر. وتأتي الحواس الظاهرية في المرحلة الأخيرة، بينما الحواس الباطنية في المرحلة الأولى؛ وكلُّ ما ندركه بحواسنا الظاهرية يتوجه إلى الحس المشترك، وهذا الحس المشترك يرسله إلى الإحساس الباطني.

الخيال: هو ما يعطي الإدراك معناه، كالكاتب الذي يفصل المعاني عن الصورة الظاهرية؛ فما دام الإنسان لم يتكلم فلنْ يحصل المعنى، ولا يستطيع الكاتب أنْ ينقل ذلك المعنى إلى الغير؛ والخيال يصنع إدراكات دون أنْ تكون حاضرة، لكن لا بدّ أنْ تحسّ بها إحدى الحواس الخمس قبل ذلك، أو أنْ تكون قد أدركت أمثالها، حيث لا يمكننا أنْ نصف المدينة التي لم نرها وصفًا دقيقًا.

الوهم: يصوّر أو يستعرض للنفس أشياءَ مرئية أو غير مرئية، وصادقة أو كاذبة، ومعاني لها صورة في الخارج أو ليس لها صورة، كتصور جبل من الألماس والياقوت؛ وتتشكل قوة الوهم عند الحيوانات ما

---

(١) المصدر السابق، ص٤١.

يشبه العقل، وتشكل عند الإنسان ما يشبه الشيطان الذي يضلّه.

الفكر: الفكر هو حسّ آخر من حواس الباطن؛ فإنْ كانت قوته خاضعة لسيطرة العقل، سُمّيت بالذاكرة والتفكر؛ وإنْ كانت خاضعة لسيطرة الوهم، سُمّيت بالمخيلة والتخيلات؛ ودورُه أنْ يُشاهد العقلُ كلَّ ما يُكتب في القوة الحافظة من الحواس الظاهرية والباطنية؛ والفكر يقرأ كلَّ ما يَرِدُ في اللوح المسطور.

الحافظة: هي كاللوح، تُرسم عليه صور كلِّ شيءٍ يصله من الحواس الظاهرية والباطنية؛ وفي حين أنّ قوة الذاكرة تقرأ عن ذلك اللوح، فإنّ قوة الخيال تكتب عليه؛ والحس المشترك بحرٌ تُصبُّ فيه المياه المنهمرة.

الغضب: هي حركة من أجلِ دفع الضرر أو التغلب على الغير.

الشهوة: هي حركة من أجلِ طلب المنفعة أو الحصول على لذة.

كلُّ هذه الحواس هي خدمٌ للإنسان، وهناك خادمان آخران، هما: العقل العملي والعقل النظري.

العقل النظري: هو التصورات الأولية للعقل، مثال: العزم على بناء منزل، يسبقه تصور وخريطة للبناء.

العقل العملي: كل ما جرى تصوره في العقل النظري، يجري تطبيقه في العقل العملي، وتحويله من «مابالقوة» إلى «مابالفعل»؛ ويأتمر العقل العملي بأمر العقل النظري؛ بل إنّ العقل العملي هو خادم للعقل النظري[١].

---

(١) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة مرآة المحققين، مصدر سابق، ص ٥٩.

٦- في صدور الموجودات

أول ما خلق الله تعالى العقلَ، ومعرفةُ العقل على ثلاث:

١- معرفته بذاته، أي النفس.

٢- معرفته بالحق، أي العقل.

٣- معرفته بالحاجة إلى الحق، أي الجسم.

من معرفته بذاته تكوّنت النفس، ومن معرفته بالحق تكون العقل، ومن معرفته بالحاجة إلى الحق تكوّن الجسم؛ ومن النفس والعقل والجسم تكوّن: نفس وعقل وجسم آخر، وهكذا الأمر حتى نحصل على تسع مراتب، وتسعة عقول، وتسعة أنفس، وتسعة أجسام؛ وكلٌّ واحد منها يُدار بإشراف فلك خاص؛ ولكلِّ فلكٍ نفسٌ وعقلٌ وجسمٌ، والفلك التاسع يُسمّى بالقمر أو العقل الفعّال، وتسمّى نفس هذا الفلك بواهب الصور.

بعد أنْ خلق الله الأفلاك، خلق العناصر الأربعة، وهي: "النار، والهواء، والتراب، والماء"؛ ثم امتزجت الكواكب والأفلاك مع بعضها، ثم خُلقت المولويات، أي المعادن والنبات والحيوان، ثم وُجد الإنسان؛ وكلٌّ ما يوجد في هذا العالَم، إنما هو بتأثير من الكواكب، حيث الكواكب مسخّرة لأمر الله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[١].

بدءًا بالعقل الكلي وانتهاءً بالكرة الأرضية، هي مجموعة شاملة لطريق المبدأ. ومن التراب إلى الإنسان، أي المعادن والنبات والحيوان، هي طريق المعاد. النور الإلهي يفيض من عالَم الأرواح والعقول إلى النفوس

---

(١) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ١٢.

والأفلاك، ثم يصل إلى الكرة الأرضية والمعادن والنباتات والحيوان والإنسان، ثم يعود مجددًا إلى الله؛ والفيض الإلهي هو كالنور الذي يعبر من مقامه، ثم يعود إلى مقامه: ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾[1]، ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[2]، فكلُّ شيءٍ يرجع إلى أصلِه[3].

٧- في بيان الواجب والممكن والممتنع[4]

ممتنع الوجود، عدمه ضروري؛ وواجب الوجود، وجوده ضروري؛ وممكن الوجود وجوده وعدمه غير ضروريين؛ وكلّ موجود هو إما واجب أو ممكن؛ فإنْ كان الموجود لا يحتاج في وجوده إلى الغير، كان واجب الوجود؛ وإنْ كان الموجود مُحتاجًا في وجوده إلى الغير، كان ممكنَ الوجود. وعليه، فالممكنات موجودة. وفي المحصِّلة، فإنّ واجب الوجود موجود، وبه أضحت الموجودات الممكنة موجودة.

٨- في بيان حكمة الخلق

خلق الله الخلق ليعرفوه، ويعبدوه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5]، أي ليعرفون؛ فالنبي داوود، سأل الله تعالى عن حكمة الخلقة، فأجابه الله: «كنتُ كنزاً مخفيًّا، فأحببت أنْ أُعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[6].

---

(١) القرآن الكريم، سورة الفجر، الآية ٢٧.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ٩٣.

(٣) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة مرآة المحققين، مصدر سابق، ص ٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٥) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٦) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، ط١، قم، دار الحديث، ١٩٨١م، ج١، ص ٣٤.

ولمّا تبيّن أنّ الله قد خلق الإنسان ليعرفه، فلا بدّ أنّه تعالى قد منح الإنسانَ القدرةَ على معرفته؛ وحيث لا قدرة للإنسان أنْ يطوف عوالِم الوجود كلّها ليعرف الله، فقد أودع الله في الإنسان كلَّ ما هو في عوالِم الوجود: العوالِم العلوية والسفلية، والظاهرية والباطنية كلها، ليتمكن الإنسان بذلك من معرفة نفسه ومعرفة ربه.

وسخّر له العالَم أيضًا، وسخّر الجسم للروح، ليطلع الإنسان من تركيب أعضائه وجوارحه على العالَم العلوي والعالَم السفلي؛ وأنْ يعرف الله من خلال معرفة صفات الله تعالى، وليعرف كيف يدير الله العوالِم بأمره، من ملاحظته كيفية إدارة نفسه لبدنه؛ روي عن الرسول(ص) قوله: "إنّ الله تعالى خلق الإنسان على صورته"[1].

٩- في المبدأ والمعاد

عندما نحدد المبدأ ونشخِّصه، سيتبين المعاد، ويتحدد، لأنّ كلّ شيء يرجع إلى أصله؛ وكلُّ مَنْ ينظر إلى أصل خلقته، ومبدئها، يكتشف أنّ هذا السير الذي بدأ بالمبدأ سيتجه نحو الله ويعود إليه، وعلى المؤمن أنْ يعرف الله في عالَم الخلقة هذا، وإلّا فسيكون كالأعمى والجاهل: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[2]، وروي عن الرسول ﷺ قوله: «كما تعيشون تموتون، وكما تموتون تبعثون، وكما تبعثون تحشرون»[3].

---

(١) ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ط٢، قم، دار إحياء التراث، ١٩٩٨م، ج١، ص ٦٨١.

(٢) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٧٢.

(٣) الإحسائي، بن أبي جمهور، عوالي التالي، الطبعة الأولى، قم، ١٩٨٥م، ج٤، ص ٨٢.

جاء الأنبياء كلهم، ليسيروا بنا نحو المعرفة والوعي، وليعبِّدوا لنا طريق معرفة الله، وليضحي عالَم الخلق عالَمًا لرؤية الله ومعرفته، وذلك من خلال الرياضة والخلوات ومعرفة النفس والعمل الصالح: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًا﴾[1].

١٠- في تساوي عالَم الآفاق مع عالَم الأنفس، وتساوي الجسم مع العالم

جسمُ الإنسان هو نسخة عن العالَم، والإنسان هو على صورةِ الصفات الربانية، كالسميع والبصير؛ لكن الإنسان يحتاج في صفاته هذه إلى الآلات؛ أما الله تعالى فهو غني عن الآلات في صفاته؛ روي عن النبي ﷺ قوله: "تخلقوا بأخلاق الله، واتصفوا بصفاته"[2]؛ إنّ إدارة الله للعالَم ونفاذ أمره فيه، هو كإدارة الروح للجسد، ونفاذ أمرها فيه؛ فنحن في البداية نقرر ونريد، ومن خلال أعضائنا وجوارحنا نفعل ما نريد؛ والله تعالى يقرر ويريد، وتتصل تلك الإرادة إلى العرش، ومن العرش إلى الملائكة، ومن الملائكة إلى الفلك، ومن الفلك إلى العناصر، ليتحقق بذلك أمر الله تعالى[3].

---

(١) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٢) المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، ط١، قم، دار إحياء التراث، ١٩٧٨م، ج٩، ص ٢٧٢.

(٣) الشبستري، الشيخ محمود، رسالة مرآة المحققين، مصدر سابق، ص ١١٧.

الباب الثاني

الأفكار الفلسفية والعرفانية للشيخ محمود الشبستري

تمهيد الباب

الفصل الأول: المعرفة والتمييز بين العارف والفيلسوف عند الشبستري

١- قاعدة التفكّر في الآفاق

٢- قاعدة التفكّر في الأنفس

٣- السير في النفس وبيان حقيقتها في نظر الشيخ الشبستري

الفصل الثاني: السير والسلوك في منظور الشبستري: مقارنة عرفانية

الفصل الثالث: الإنسان الكامل عند الشبستري

١- الإنسان الكامل والكتاب المبين واللوح المحفوظ

٢- الإنسان الكامل هو تجلٍّ لصورة الرحمن على المخلوقات

٣- ضرورة معرفة الإنسان الكامل

٤- الإنسان الكامل صورةٌ عن السماوات والأرض

٥- الإنسان الكامل هو ثمرة الخلق

٦- الإنسان الكامل جامع للنشآت الثلاث

٧- الإنسان الكامل هو أوّل مخلوق

٨- كيفية اتصال النفوس بالإنسان الكامل

٩- أفضلية الإنسان الكامل على الملائكة

١٠- مراحل سير الإنسان الكامل في الهبوط والصعود

١١- علّة تفوّق الإنسان الكامل على العالمين

الأفكار الفلسفية والعرفانية للشيخ محمود الشبستري

تمهيد الباب

يتبلوّر موقف الشّيخ محمود تجاه مصطلح الفكر، ومكانته، من خلال البيت الأوّل في مثنوي «جلشن زار»، حيث خصّص مئتين وخمسة عشر بيتًا من مجموع ألف وأربعة أبيات لهذا الموضوع، بيّن فيها الشّيخ أنواع الفكر ومراتبه باسم: «مَنْ علّمَ النفس التّفكُّر وأشعل مصباح القلب بنور النفس»[1]؛ وقد أصبح هذا البيت، اليوم، الدعاءَ الرائج عند الكتّاب الإيرانيّين؛ إذ يبدأون به مقالاتهم وخطاباتهم عن الإسلام أو الصوفية، وتأتي بعده أحيانًا عبارة ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ العربية في المؤلفات الأدبية المعاصرة.

ولكن قبل أنْ نبدأ بتعريف الفكر عند الشّيخ محمود الشبستري، تجب الإشارة إلى أنّ لمصطلحي الفكر والتّفكّر ومرادفاتهما الأخرى، مكانةً مميّزة في تاريخ الفكر الإسلامي، حيث يُعتبر الفكر أفضل المواهب، إذ كان أصحابه يتمتّعون بعزة واحترام، وهو ما يُصرِّح به القرآن الكريم من عدم تساوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون.

وبشكل إجمالي، تنقسم آيات القرآن الكريم الّتي تتحدث عن أهمية إعمال العقل، ووجوب التبعية له إلى عدة أقسام:

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن زار، مصدر سابق، ص١، بيت رقم١.

القسم الأول: الآيات الّتي تُحرِّض الإنسان على التّعقل، كما في الآية: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1]؛ والمضمون نفسه نجده في سورة «البقرة» في الآيات ٧٣ و١٦٤ و١٤٤، وفي سورة «المؤمنون»: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ وَلَهُ ٱخْتِلَٰفُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ الآية ٨٠، وسورة «الرعد»، الآيات من ١ إلى ٤، وفي سورة «الجاثية»: ﴿وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الآية ٥.

القسم الثاني: الآيات الّتي تُبيّن ندم الإنسان على الشعور بالتقصير، لعدم التّعقل: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[2].

القسم الثالث: الآيات الّتي تُوجّه اللوم إلى الذين يُحرّفون الحقيقة بتعقلهم: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ﴾[3].

القسم الرابع: الآيات الّتي تُوجّه اللوم إلى الذين لا يعقلون: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[4].

القسم الخامس: الآيات الّتي تُوجّه اللوم إلى مَن يُضيّعون فرصة التّعقل المتاحة لهم: ﴿وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوٓا۟ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَآجُّوكُم بِهِۦ عِندَ رَبِّكُمْ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[5]، و«آل عمران»

---

(١) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية ١٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة الملك، الآية ١٠.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٧٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٤٤.

(٥) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٧٦.

٦٥، و«الانعام» ٣٢، و«الأعراف» ١٦٩، و«يونس» ١٦ و«هود» ٥١، و«يوسف» ١٠٩، و«الأنبياء» ٦٧، و«النور» ٦١، و«الشعراء» ٢٨.

كما أنّ بعض الآيات القرآنية تعتبر الذين لا يعقلون أبغض الموجودات: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1]. وفي بعضها الآخر أُعتبر عدم التّعقل سببًا للنقمة والعذاب: ﴿وَيَجْعَلُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[2].

ونلاحظ في الأحاديث الشريفة تحريضًا للمؤمنين على التّفكّر والتّعقل، حيث جاء عن رسول الله ﷺ: «الفكر يفيد الحكمة، ولا عبادة كالتفكير»[3]، و«الفكر يهدي إلى الرشد؛ لا بصيرة لمَنْ لا فكر له»[4]، و«رأس الاستبصار الفكر؛ تفكر ساعة خير من عبادة سنة»[5].

وعلى رغم ممّا تقدّم، فقد تعدّدت تعريفات هذا المصطلح عند الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء؛ فالشّيخ محمد رضا المظفر في كتابه: "المنطق"، يُعرّف الفكر بأنه إجراء عملية عقلية في المعلومات الحاضرة، من أجل الوصول إلى المطلوب، والمطلوب هو العلم بالمجهول الغائب؛ إذًا الفكر هو حركة بين المعلوم والمجهول[6]؛ أمّا السبزواري فيُعرِّف الفكر

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٢٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة يونس، الآية ١٠٠.

(٣) الواسطي، الشيخ علي محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ط١، قم، دار الحديث، ١٩٨٩م، ص ٥٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٦.

(٥) غرر حكم القصار للإمام علي(ع)، لا. ط.، قم، دار كتاب، المجلدان الأوّل والثاني، ١٩٨١م، ص ٨٤.

(٦) المظفر، محمد رضا، المنطق، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠م، ج ١، ص ٨٤.

بقوله: «الفكر حركة من المبادئ، ومن المبادئ إلى المراد»[1].

فالفكر هو من مقولة الحركة، التي تبدأ من المبادئ والمقدّمات المعلومة، بغية الوصول إلى المقصد المجهول؛ وهذا هو تعريف الفكر عند أهل الفلسفة والمنطق؛ لكنّ العرفاء يعتبرونه التأمّل في الله من خلال التعمّق في آياته وصنعه. يوضح العلامة الطباطبائي أنّ التّفكّر هو إرشاد طالبي الله إلى الحقّ سبحانه، وهو عبارة عن غضّ النظر عن كلّ الأفكار، ما عدا الذّات القدسية لذات الحق.

---

(١) السجادي، جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، ط٤، طهران، مكتبة الطهوري، ١٩٩٩م، ص٢٥٠.

الفصل الأول

المعرفة والتمييز بين العارف والفيلسوف عند الشبستري

قدّم الشّيخ الشبستري، وشارحو أفكاره تعريفًا جديدًا للفكر، وهو تعريف يدلّ، رغم قربه إلى آراء بعض العرفاء الكبار، على رؤية خاصة بهم؛ يقول اللاهيجي: «إنّ الفكر هو في الحقيقة سيرٌ روحانيٌّ من الظاهر إلى الباطن، ومن الصورة إلى المعنى»[1]، أمّا صائن الدّين فيعرِّفه بأنه انتقالٌ من ظواهر الموجودات الممكنة، الباطلة والفانية، إلى بواطنها وحقيقتها[2].

وإذا كان العرفاء أو الفلاسفة، يرَوْن أنّ الفكر هو سلّم حركة الشخص، فإنّ السؤال الّذي يطرحه أمير هراتي عن الفكر: بداية أنا في حيرة من فكري، يقودنا إلى التساؤل عن ذلك الذي نسميه التّفكّر؟

لقد كانت الإجابة: التّفكّر ليس إلّا الذهاب من الباطل إلى الحقّ، ورؤية الكلّ المطلق في الجزء.

يوضح الإلهي الأردبيلي أنّ الفكر هو إزالة الباطل الحقيقي، الّذي هو حجاب التعيينات من وجه الحقّ الحقيقي، وهو الوجود المطلق، والإعراض

---

(١) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣.

(٢) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ٦٠.

عن الباطل والاهتمام التام بالحق الذي لا يبقى بعده أيٌّ شعور آخر؛ حيث يتّضح من خلال هذه التعاريف أنّ الإيمان بالحق مسبوق بالسلوك العرفاني والطّريق إلى الله[1].

إنّ الفكر عند الشبستري وشارحي أفكاره، هو عبارة عن حركة، كتعريف أهل المنطق والفلسفة له؛ لكنّ هذه الحركة هي حركة كشفية تنطلق من الكثرات والتعيينات الباطلة في حقيقتها إلى الحقّ، الّذي هو وحدة الوجود المطلقة؛ ونتيجة هذه الحركة هي وصول السّالك إلى مقام الفناء في الله، وانصهار ذرات الكائنات في أشعة الذّات الواحدة، كالقطرة في اليم.

ويوضح الشّيخ محمود أنّ تعريفه للفكر يختلف عن تعريف الفلاسفة، أصحاب المنهج والمبادئ المنطقية: "إنّ الحكماء يرَوْن في تعريفهم للفكر أنه عند حصول المعرفة بواسطة، يُطلق عليها التصور، وإذا اجتاز التصور ليصل إلى التدبر، فهو الفكر، والعبرة في التدبر، وليس في التصور"[2].

يقول الشاه داعي في بيان التّذكّر: إنّ التصور[3] «الأوّل الذي يحصل

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٢) الحكماء الذين ألّفوا حول هذا قالوا في تعريفه: عندما يحصل التصورُّ في القلب يُسمّى ذلك بالتصوّر؛ وعندما يجتاز ذلك من خلال الفكر يُدْعى بالعرف؛ إنّ العبرة في التّفكّر عند أهل العقل هي التصور الذي نتدبر به.

اللاهيجي، شمس الدين الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزمير خالف، عفت كرباسي، مرجع سابق، ص١٨.

(٣) التصور في اللغة يعني الخلق والصنع، والمراد منه إحضار صورة الشيء في الذهن كتصور الإنسان، والمثلث؛ والتصور في الواقع هو ظاهرة ذهنية غير معقدة، تمتلك شأن

في القلب، هو موجود من قبل، وكلّ ما في الأمر، هو تذكرُ ما كان موجودًا»[1]. فالمراد من المعرفة في هذا المعنى، هو إعادة المعرفة المنسية، أي المعرفة الّتي توجد بالفطرة في نفس الإنسان، والّتي نُسيت بسبب التقيّد بحجاب الكثرات، فيجب تجديد هذه المعرفة الأولية[2].

وتعود نظرية التّذكّر إلى سقراط وأفلاطون، ففي رسالة «المنون» لأفلاطون، نعثر على بحث جدلي بين سقراط وآنطنيوس، حيث يقول سقراط:

التحدث عن ما وراءها، دون أنْ يصحبها حكم أو إذعان، ولا يوجد فيها سلبٌ ولا إيجابٌ.
العلامة الطباطبائي، بداية الحكمة، شيرواني، الطبعة الثالثة، الزهراء للنشر، ١٩٩٧م، المجلد الأول، ج٣، ص ٣٠٦.
المرحلة الثانية للتفكر يُسمّيها الشبستري العبرة، وتعني العبور والاجتياز؛
راجع: اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مرجع مذكور، ص٤٧؛ وأيضًا: شرح الإلهي، مرجع مذكور، ص ٥٠.
يعتقد الشبستري أنه لا يمكن الحصول على المعلوم من المجهول؛ كما لا يجوز الحصول على المجهول بطريقة غير متناسبة من أي معلوم، وإنْ كان ملائمًا. فيصبح من الضروري اجتياز بعض المعلومات والاهتمام ببعضها الآخر. فلذا سُمّيت هذه المرحلة بالعبرة. من هنا يبدأ صاحب جلشن راز بتوصيف دقيق لأساليب الفلسفة والاستدلال قائلاً:
من خلال ترتيب التصورات المعلومة، يصبح تصديق الغامض ممكنًا؛ يا أخي المقدمة هي كالأب، والتالي كالأم والحصيلة كالابن.
التصديق في اللغة يعني الاعتراف، ويرافقه الحكم؛ وهو إسناد الشيء إيجابًا أو سلبًا لشيء آخر. مثلاً: الإنسان حيوان ناطق، أو الإنسان ليس حجرًا؛ فالتصديق هو التصور الذي يرافقه الحكم.
صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، طهران، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م، ص ٢٢٦؛ والعلامة الطباطبائي، بداية الحكمة، شيرواني، مرجع مذكور، ص ٣٠٦.

(١) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص٢٠.

(٢) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، دار نشر طرح نو، ١٩٩٧م، ص ٨١.

إننا لا نستطيع كسب العلم والمعرفة من خلال التعلم، كما لا يستطيع أحدٌ أنْ يتعلم ما لا يعرف، لأنه في حال عدم وجود معرفة سابقة عن الموجود، لا يمكن تمييزه كحقيقة؛ وفي هذا الحال يستحيل التعلم؛ وعليه، فنحن تعلّمنا سابقًا كلَّ ما يمكن أنْ نتعلّمه الآن، فلذا نحن لا نتعلم؛ بل نتذكر[1].

وطبعًا ليس كلّ ما في العالَم معلوم، فهناك أمور معلومة، وأمور غير معلومة؛ ولذا وجد الحكماء والعلماء طرقًا وقواعد، يكشفون من خلالها الأمور المجهولة[2]، فمثلاً: في القضايا الحَمْلية تكون نتيجةُ مجاورةِ المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى العلم بالمجهول؛ وكذلك في القضايا الشرطية، فإنّ المجاورة للمقدمة، تسفر عن الحصول على المعلوم؛ وهذا هو ما يذكره الشّيخ محمود، لكن ترتيب الأمر يحتاج إلى استعمال القانون؛ أي أنّ ترتيب الأمور المعلومة، يحتاج إلى المعرفة بعلم المنطق، لكن: «لا يحصل ذلك من دون تأييد إلهي، وإذا حصل فما هو إلّا التقليد»[3]. ولا يمكن الحصول على حق اليقين من دون المدد الإلهي وتأييده، وما يحصل ليس إلّا تقليدًا وحسب.

وقد حاول الشيخ محمود في مثنوي «جلشن زار» الردّ على الإشكالات المذكورة على الفكر الفلسفي: «الطّريق طويل فاترك العقل، وكن

---

(١) بابكين، ريتشاد، كليات الفلسفة، السيد جلال الدين مجتبوي، الطبعة السادسة، طهران، دار حكمت للنشر، ١٩٩٧م، ص ٢٧٢-٢٧٣؛ وأيضًا: محمد حسن لطفي، مجموعة مؤلفات أفلاطون، طهران، خوارزمي للنشر، ١٩٥٧م، رسالة المنون، ص ٢٧٣-٣١٥.

(٢) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص٦٢.

(٣) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مرجع مذكور، ص٤٩؛ وأيضًا: شرح الإلهي، مرجع مذكور، ص٥١؛ وأيضًا: صائن الدين، مصدر سابق، ص٦٣.

كموسى، واترك العصا يوماً ما»[١]؛ والمراد من العصا في هذا البيت الدليل، فكما أنّ الأعمى لا يستطيع السّير من دون عصا، كذلك الذين لم تُنوّر أبصارُ قلوبهم بصفاء الكشف، وجمال الوحدة الحقيقية، لا يمكنهم النظر بعينٍ روحانية؛ ولهذا يتمسكون بعصا الدليل، ليشاهدوا العيان ويسيروا في طريق المعرفة[٢].

لكن الشيخ محمود يلجأ الى دليل الفلاسفة، حول الحق تعالى، عندما يريد إثبات عجز العقل: الحكيم الفيلسوف لا يرى من الموجودات إلّا الممكن؛ ويريد إثبات الواجب من خلال الممكن، لهذا أصبح متحيِّرًا في ذات الواجب. أما الفلاسفة فيستدلون من خلال وجود الممكن على وجود الواجب؛ إذ يقولون: «إنّ الممكن من حيث الإمكانية والحدوث، يحتاج الى علّة، فإذا كانت تلك العلة واجبة الوجود يثبت المدعى، ولكن إذا كانت ممكنة، فتحتاج بدورها الى علة أخرى، وتستمر هذه السلسلة إلى أنْ تصل إلى علّة واجبة، وهذا هو المقصود»[٣]. لكن الشيخ محمود يعتقد أنّ هذا الإنسان الاستدلالي، يريد إثبات وجود الواجب من خلال وجود الممكنات، وبالتالي فهو يصاب بالدهشة، ويتخبط في أمره؛ لأن نتيجة هذا الاستدلال إمّا أنْ تكون دورًا، وإمّا أنْ تكون تسلسلاً، وكلاهما باطل؛ لأن نتيجة هذا الاستدلال لا تكون معرفةً حقيقيةً، بل كلّما زاد الفيلسوف في إثبات

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٩، بيت رقم ١٠٧.

(٢) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٣) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٥٧؛ وأيضًا: العلامة الطباطبائي، بداية الحكمة، شيرواني، مصدر سابق، ص ٥٥.

الموجودات، ابتعد عن التّوحيد؛ فكلُّ مَنْ أراد معرفة الحقّ بالأشياء، يجهل الحقيقة؛ فالعارف الحقيقيُّ هو مَنْ عرف الأشياء بالحق؛ ويصل الشيخ محمود إلى النتيجة: «لا يوجد وجه اشتراك بين الواجب والممكن، فكيف يمكن معرفة الواجب من خلال الممكن»[١]. أي أنّه لا يوجد أيُّ وجهِ اشتراكٍ بين الواجب وبين الممكن يؤدي إلى المعرفة؛ كمْ هو أحمق مَنْ يحمل شمعًا ليبحث في الصحراء عن الشّمس اللامعة"؛ فمن يريد الوصول إلى الحقّ من خلال الممكنات، هو كالذي يبحث في الصحراء بنور الشمع عن الشمس اللامعة. وبعبارة أوضح، لا يمكن إدراك وجود الحقّ من خلال الإدراكات العقلية، والاستدلال، وقياسات الفلاسفة[٢].

وينشد الشيخ محمود في بيان عجز العقل والفكر الفلسفي قائلاً: "العقل الفضولي البعيد النظر، هو الذي جعل البعضَ فلاسفةً، والبعضَ الآخرَ حلوليّين"[٣]. الفلسفة هي فن النظر والبحث، وهي لفظة مأخوذة عن اليونانية؛ الفلسفة في لغة الفرس، تعني محبة العلم، ويدعى المنسوب إليها فيلسوفًا. وأمّا الجماعة الذين يعتقدون بحلول ذات الحقّ وصفاته في الإنسان الكامل، كالنصارى، مثلاً، فيُدْعَوْن الحلوليّين؛ إنّ الفلاسفة يتكلّمون حول الممكنات، والحلوليّون يتكلمون حول الإنسان الحقّ، فكلاهما يتصوران وجود الأشياء بمعزل عن الحقيقة، فلذا كان كلاهما على

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٠، بيت رقم ٩٦.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠، بيت رقم ٩٧.

(٢) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ٦٧؛ وكذلك: الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٠، بيت رقم ١٠٤.

خطأ، لأن العقل لا يستطيع رؤية وجه الحق؛ إنّ الفكر لا يتحمل ذلك النور؛ إذاً، فابحث لرؤيته عن عين أخرى[1]. ينصح الشبستري بالبحث عن عين أخرى، غير عين العقل: «بما أنّ الفيلسوف أحْوَلٌ، فلا يمكنه رؤية الوحدة»[2].

يلقِّب الشيخُ الفيلسوفَ بالأحْوَل، لأن الحكيم الفيلسوف يعتقد أنّ وجود الممكن، هو غير وجود الواجب؛ وبهذا يتصور الحقيقة الواحدة اثنين، غافلاً عن أنّ النور الذي يسطع على الممكنات، هو نورُ وجود الواجب الذي لا وجود غيره؛ فلا بدّ أنْ يُحرم الفيلسوف من رؤية وحدة الحقّ الحقيقية، ومن لذة شهود التّوحيد[3].

وتأتي هذه الأبيات الختامية الأربعة تأييدًا لما كان يطمح الشّيخ إلى إثباته: «الكلام الذي يفتقد إلى نكهة التوحيد يُدْخِلُه الغيمُ في الظلام؛ أعينُ أهل الظاهر رمداء، فلا ترى إلّا ظاهر الأشياء؛ فكلّ ما قالوه من قليل أو كثير هو ليس إلّا ما رأته أعينهم؛ ذاتُه منزهة عن الكيف والكم، تعالى شأنه عما يقولون»[4].

إنّ حياة الإنسان المعنوية، والمنبعثة من نفسه المتفكرة والباحثة، هي في الواقع ذاتُ تجلّيات مختلفة، والفلسفة والعرفان هما من جملة هذه التجليات. إنّ العارف والفيلسوف كلاهما في عِداد الباحثين عن الحقيقة؛ لكن

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠ بيت رقم ١٠٥.

(٣) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٦٨.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ١١، الأبيات ١١٤ ـ ١١٥.

الفارق الرئيس بينهما يُكْمِن في الأسلوب والطّريقة، أي أنّ الفيلسوف يطمح لكشف الحقيقة عن طريق الاستدلال، والاستعانة بالعقل؛ أمّا العارف فيبحث عن ينبوع الوجود في أعماقه، ويطمح إلى معرفةٍ مباشرةٍ من خلال الشهود الذي لا يدخل إليه أيُّ شك؛ فأحدهما عاقلٌ متعلّم ومتأنٍّ، والآخر عاشقٌ ولهان، وسريع السّير؛ وأحدهما منشغل بالعقل والآخر بالنّفس[١].

يدعو الشّيخ محمود إلى استمرار هذا النوع من التّفكّر، وليس معارضته، ويُسمّيه تفكر الرأس، ولكنّه يعتقد بتفكر آخر، هو تفكر القلب؛ صحيح أنّ هذا النّوع من تقسيم الفكر خاص بالشيخ محمود وبشارحي أفكاره، إلّا أنه موجود عند عرفاء كبار آخرين، أمثال: مولانا، بأشكال أخرى.

وقد اتّخذ مولانا جلال الدّين محمد البلخي في كتابه: «المثنوي»، مواقف مختلفة تجاه العقل؛ فهو تارةً يتحدث عن العقل باعتباره السبب في ضلال الإنسان، وتارة أخرى يتحدث عن أنه أساس الخلق[٢]. وعندما يطعن مولانا بالعقل ويسلبه الصلاحية، يقصد العقل الجزئيّ والنظري الذي يريد حسم كلّ قضايا الكون بأدواته المعتادة: «يا ولد إنّ العقل كالقيد للسائرين، فاتركه، إنّ الطّريق عيان»[٣]. لكن عندما يُحلّق بالعقل إلى أعلى عليّين، ويعتبره أفضل الأشياء، فإنه يقصد العقل الكلي: «يا مَنْ تأخذ العقلَ هديةً لمحضر الإله، اعلم أنّ مكانة العقل هناك أقل من تراب الطّريق»[٤].

---

(١) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٦٠.

(٢) الجعفري، محمد تقي، العقل في المثنوي، محمد رضا جوادي، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٩م، ص١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١٥.

وهكذا يمكننا ملاحظة إشكال مولانا على العقل الجزئي، حيث يعتقد في المثنوي أنّ العقل الجزئيّ حصيلة المادة: «إنّ فكرنا وفهمنا ووهمنا كموجة تراب، أمّا الصحو والسكر والفناء فموجة ماء»[1]. العقل الجزئيّ يرفض العشق المطلق: «العقل الجزئي يرفض العشق، وإنْ كان يبدو أنه ذو فكر»[2]؛ والعقل الجزئيّ، أيضًا، لا يصل إلى ما وراء الطّبيعة: «ما شأن العقل ومثل هذا العشق، وما شأن الأصم والمزمار؟ يا مَنْ تأخذ العقل هدية لمحضر الإله، اعلم أنّ مكانة العقل هناك، أقلُّ من تراب الطّريق»[3].

والعقل النظري عاجز: «العقل ذو حدة، لكن الرجلين ضعاف، وهذا يسبب انهيار القلب وإصلاح الجسم»[4]. كذلك فإنّ العقل النظري يسبب أفكارًا باطلة: «مَنْ لا يكون نصيبه الحظ والنجاة، لا يبحث عقله إلّا في النوادر؛ عقولٌ عظامٌ كالجبال غرقت في بحار الوهم ودوامة الخيال»[5]. إذًا، لا يوجد أيُّ وجهِ تشابهٍ بين العقل الكلي والعقل الجزئيّ.

الله هو الخالق، وهو أساس الكون: «العقل مستور، والعالَم ظاهر، وصورتنا كالموج أو قطرة منه؛ وكمْ هي العوالِم التي يطمح إليها العشق، وكمْ هو واسع بحر العشق هذا»[6]. والعقل الكليّ هو المنتصر دائمًا: «العقل الجزئي ينتصر تارة، وينكسر أخرى، لكن العقل الكلي بمأمن من ريب المنون»[7].

---

(١) الجعفري، محمد تقي، العقل في المثنوي، محمد رضا جوادي، مصدر سابق، ص ٤١٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

يستطيع العقل الكليّ أنْ يتّصل بجهده، بالعقل الذي لا يُخطئ، على عكس العقل الاستدلالي، وهو أفضل وأقيم أجزاء وجود الإنسان: «جاهد إلى أنْ تصبح مراد العقل والدين، وتصبح كالعقل الكلي، عارفًا بباطن الأمور؛ يا أخي كلّ ما فيك فكر، وما يبقى فيك دون الفكر إلّا عظامٌ وخصالُ شعرٍ؛ إذا كان فكرك وردةً فأنت بستانها، وإذا كان شوكةً فأنت حطام الحمام»[1].

وهذا مولانا يصف، في تشبيهٍ بديعٍ، جسمَ الإنسان بدار ضيافةٍ، يدخل إليها في كلّ ساعة ضيفٌ جديد، وهؤلاء الضيوف ليسوا إلّا أفكارنا، فيجب أنْ نقدّرها ونحتفل بحضورها: «في كلّ يوم وكل لحظة يدخل إلى صدرك فكرٌ كضيفٍ عزيز؛ إنّ الفكر هو الشخص؛ لأنه لا قيمة لشخص من غير الفكر»[2].

إنّ تفكر القلب من وجهة نظر الشيخ محمود، يعني: "الكشف، أي ثنائية الانفصال عن الذّات، والاتصال بالله. ويوضح الشّيخ محمود من خلال عدة أبيات كيفية هذا الانفصال والاتصال"[3]. أي أنّ الإنسان الذي يصل إلى مرتبة التّوحيد العياني، يستطيع أنْ يرى بعين التحقيق حقيقةَ الأشياء، ويلاحظ في صدور الموجودات الحقّ الواحد، وأول ما يراه في مشاهدة الأشياء هو نورُ وجودِ المطلق؛ إنّ القلب يرى بالمعرفة النورَ والصفاء، وإنّ أوّلَ ما يراه في كلِّ شيءٍ هو الله[4]. إنّ العارف هو مَنْ سما

---

(١) الجعفري، محمد تقي، العقل في المثنوي، محمد رضا جوادي، مصدر سابق، ص ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٣) لويزن، ليونارد، ما وراء الإيمان والكفر، مجد الدين كيواني، مصدر سابق، ص٣٠٢.

(٤) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٥٢.

به الله إلى مرتبة شهود ذاته، وأسمائه، وصفاته؛ وتظهر هذه المرتبة من خلال الحال والوجد والمكاشفة، ويصبح أولَ ما يراه القلبُ الذي يتصف بهذه المواصفات هو الله[1].

والتّفكّر عند أصحاب الطّريقة والكشف والشهود، هو السّير إلى الله، والسّير في الله، والسّير مع الله، وهو يتوقف على تجريد الظاهر، وتطهير الباطن، وترك الانشغال بالحياة الدنيا، وبالجاه والمال والمنصب؛ وبكلٍّ ما يسبب إعراض السّالك عن ذكر الله؛ فيجب التجرد عن كلّ شيء، لكن التجرد بمفرده لا يكفي؛ بل يحتاج إلى لمعة من التأييدات الإلهية وإمداداتها؛ حيث لا يتجلّى الكمال بصورته الأكمل من دون تأثير الفاعل[2].

وينتقد الشيخ محمود العقل الفلسفي في جوابه على سؤال أمير الهروي الأول، ويعطي تعريفًا موجزًا عن تفكر القلب، ويترك التوضيح المفصل إلى إجابته عن السؤال الثاني: أي أنّ الفكر هو شرط الصواب؛ لماذا يكون تارة طاعة، وتارة ذنبًا؟ ويقول الشيخ في الجواب: «التّفكّر في آلاء الله، هو من شروط الطّريق إلى الصواب، لكن التّفكّر في ذات الله، هو الذنب بنفسه»[3].

جاء في الحديث النّبوي: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله»، والمراد بآلاء الله، حسب رأي الشبستري، أسماؤه وصفاته وأفعاله، وهي

---

(١) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.

مصدر جميع النعم الظاهرة والباطنة، والّتي يكون التّفكّر فيها شرط الطّريق. وهذا النوع من التّفكّر يرتقي بالسّالك من مرتبة الغفلة إلى مقام الإنابة؛ لكن التّفكّر في ذات الله، هو الإثم بعينه، وكما يعتقد العلامة الطباطبائي: إنّ الفكر والتأمل صنيعتا العقل البشري المحدود، ومن الواضح أنّ المحدود لا سبيل له إلى غير المحدود[1]. أي أنّ كلّ الكون يتجلّى بنور الحقّ، فكيف للحق أنْ يتضح من خلال الممكنات؟ بما أنّ الآيات تأخذ نورها من الذات، فلا يمكن للآيات أنْ تضيء الذات. كلّ العالَم يظهر بنوره، ففي أي مكان من العالَم يظهر؟

وفي الأبيات التالية، يشبّه الشّيخ العقل بالخفاش، ويشبّه إدراك العقل بعين الخفاش[2]. فالعقل القاصر الذي يدّعي إمكان الوصول إلى النور المطلق اللامتناهي، هو كخفاش يدّعي رؤية نور الشمس[3]. عندما يكون نور الحقّ هو الدليل، فلا مجال لحديث جبرائيل؛ إن الملك على الرغم من قرب مقامه، لا مكان له في «مقام لي مع الله»؛ هنالك يحترق الإدراك تمامًا، كما يحترق جناح الملك من شدة نوره: «دع العقل وكُنْ دائمًا مع الحقّ، فلا يمكنك الرؤية بعين الخفاش»[4].

ويُبشِّر الشّيخ بأنّ الإنسان يستطيع أنْ يجنيَ ثمارَ فكرِ القلب، وأنْ يتقدم من خلالها، ويصل إلى مرتبة الحضور في جوار الله، دون أي وسيط:

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، الطبعة الثالثة، طهران، إحياء الكتاب للنشر، ٢٠٠٧م، ص ٥٧.

(٢) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص ٧٣.

(٣) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٤، بيت رقم ١٢٠.

"عندما يكون نور الحقّ هو الدليل، فلا مجال لحديث جبرائيل؛ إنّ الملك على الرغم من قرب مقامه، لا مكان له في مقام لي مع الله؛ حيث يحترق الإدراك هناك من رأسه حتى قدميه، كما يحترق جناح الملك من شدة نوره»[1].

تشير هذه الأبيات الثّلاثة إلى الحديث النّبوي: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل»[2]؛ فعندما لا يُسمح للملك المقرب، وهو مظهر العقل والعلم والشعور، بدخول مقام الفناء، فما حال الآخرين؟ ليس هذا فحسب، بل حتى النّبي المرسل لا يسعه هذا من دون الوصول إلى مقام الفناء؛ لأن النّبي تعيين، ولا مكان لكل تعيين في تلك الحضرة. إذاً نستطيع القول: إنّ الإدراك القائم على الفناء هو أسمى أنواع الإدراك في عالَمنا هذا[3].

يحاول الشيخ محمود في الأبيات التالية، ومن خلال أمثلة مختلفة، بيانَ إدراكه للتّفكّر والمعرفة الشهودية. نور الإدراك وذات الأنوار هما كالعين والشّمس؛ فعندما يقترب المبصَر من البصر يعجز البصر عن إدراكه: «إنّ نور الإدراك كنور العين؛ فعندما تقترب العين من الشمس، تفقد بصرها، ولا ترى إلّا سواداً؛ إذا أردتَ أنْ ترى الشّمس، فإنك تحتاج إلى عين أخرى»[4].

ذكر مولانا في دفتره السادس قصةً جذابةً وممتعة، تساعدنا على استيعاب ما يقصده الشّيخ الشبستري؛ تدور القصة حول حياة رجل فقير،

---

(١) المصدر السابق، ص١٤ الأبيات ١٢٥-١٢١.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٣) لويزن، ليونارد، ما وراء الإيمان والكفر، مجد الدين كيواني، مصدر سابق، ص ٣٢٧.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٢، الأبيات رقم١١٧ ـ ١١٨.

يدعو الله أن يَمُنّ عليه برزق من غير وسيط؛ وذات يوم، وبعد التضرع إلى الله رأى في المنام هاتفًا يقول له: اذهب إلى المكان الفلاني، تجد هناك رسالة كنز، خذها واعمل بكل ما كُتِب فيها، وخُذْ معك قوسًا ونبلاً؛ ولكن الرجل الفقير بعد الحصول على رسالة الكنز وقراءتها، استوعب أنّ عليه الذهاب إلى خارج المدينة، والوقوف بجانب القبة الفلانية، مقابل القبلة، وأنْ يرمي النبل بقوسه، ومن ثم يحفر مكان سقوط النبل إلى أنْ يصل إلى الكنز. فوقف الرجل في المكان نفسه، وجرّ القوس إلى آخره، وحفر مكان سقوط النبل، لكنه لم يجد أيَّ كنز، فكرر هذا العمل عدة مرات حتى ظن أنه لم يُجرِ القوس بما فيه الكفاية، فبذل طاقةً أكثر لجرّ القوس، لكن شيئًا لم يتغير؛ فعاد واتّجه إلى الله مرة أخرى، قائلاً: قال الدرويش يا عالِم الأسرار إنّي جريت وراء ذلك الكنز عبثًا، وقال، يارب، تُبْتُ من الاستعجال، فافتح الباب كما أغلقته؛ فجاءت الإجابة: «وفي هذا الحال أتاه الإلهام، وفرّج الرّب مشاكله؛ مَنْ قال لك أنْ تجعل في القوس نبلاً، وأنْ تُجرِ الوتر؟ هو لم يقل لك أنْ تجعل في القوس نبلاً، وأنْ تجرّه بقوة؛ فضولُك قادك إلى رفع القوس والرماية به، اترك مشقة القوس، ولا تطلب الرماية به. والحق أقرب من حبل الوريد؛ فلماذا ترمي بفكرك إلى البعيد؟ يا مَنْ تصنع القوس والنبل لصيد البعيد، اعلم أنّ الصيد قريب؛ كلُّ مَنْ يرنو إلى البعيد، يبتعد أكثر، ويبقى مهجورًا عن مثل هذا الكنز»[1].

يريد مولانا في هذه الرسالة الإشارةَ إلى أنّ كنز حقيقة الإنسان في داخله، وليس خارجه؛ وعلى هذا الأساس، يمكن القول: إنّ هذه الحكاية،

---

(١) زماني، كريم، شرح المثنوي الجامع، الدفتر السادس، ط١، طهران، دار نشر سنائي، ١٩٩٨م، ص ٥٠٨؛ وراجع أيضًا: الدفتر السادس، ص ٨٧٨ ـ ٨٩٨.

هي تفسير للآية الكريمة: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[1]. لقد كان الرّجل يظن أنه إذا جَرّ القوس يحصل على الكنز، غافلاً عن أنّ جَرّ القوس كان نتيجة فضوله فحسب.

يتطرق الشبستري في «جلشن زار» مرات عديدة إلى موضوعِ غايةِ القُرب، وحضور الحاضر في العلاقة بين الله وبين الموجودات؛ أمّا الوسائط، كالعقل مثلاً، فهي سببُ وجود الحجاب، بين المحب والمحبوب: "إنّ العالَم كمرآة في كلّ ذرة منها مئة شمس لامعة، فإذا ما ثقبت قطرة واحدة من القلب يخرج منها مائة بحر نقي"[2]

ويستمر الشبستري في توضيحاته حول كيفية التفكر، ويستعين بعدة تمثيلات وقاعدة، ويطرح قاعدة التفكر في الآفاق، وقاعدة التفكر في الأنفس، اللتين سنوضحهما في ما بعد بإيجاز. بداية يطرح الشيخ محمود تمثيل الشمس، وهو تمثيل يتطرّق إليه الشبستري في «جلشن زار» عدة مرات.

هنا، كما في السابق، يتكلم الشبستري عن عين أخرى، فما هي تلك العين؟ إنّ العين الأخرى، كما تقدّم هي عين القلب؛ فكما يمكن رؤية الشمس في قدح أو في نهر، بسبب التخفيف من نورها، يمكن مشاهدة الحقّ الذي لا يمكن رؤيته بسبب شدة حضوره، بعين أخرى، هي عين القلب. لهذا قال الله في عباده المحبّين له: «لايزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل، حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق، وبي يسعى»[3].

---

(١) القرآن الكريم، سورة ق، آية ١٦.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٣، بيت رقم ١٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣، بيت رقم ٢٤٥.

يدعو الشبستري كلّ مَنْ أراد السّير في طريق السلوك إلى الله، إلى اجتياز عالَم المحسوسات الذي نراه في العادة، ونحسبه حقيقة؛ ويدعو، أيضًا، إلى التأمل والتّفكّر بأسلوب آخر، بغية استيعاب وجود الحقيقة عيانًا في كلّ مكان[1]. «في قلب كلّ ذرة مائة بيدر، فإذًا في كلّ ذرة يوجد عالَمٌ؛ وفي داخل تلك الحبة الصغيرة بيتٌ لربِّ العالمين؛ وتحت كلّ ذرة يكمن جمال الله المحيي للروح»[2].

١- قاعدة التفكر في الآفاق

تبدأ قاعدة التفكر في الآفاق عند الشبستري بمجموعة من الأبيات: «لا تكن سجين الطبائع، اخرج وانظر في الصنائع؛ تفكر في خلق السماوات لكي تصبح ممدوحًا للحق»[3]. يُحرِّض الشبستري مخاطبه في هذه الأبيات على التأمل في الأمور الجسمية والمحسوسة، وكيفية انتقالها من العدم إلى الوجود، بغية أنْ يصبح بهذا التّفكّر ممدوحًا للحق[4].

وبعد تطرّقه الى موضوع التّفكّر، ومعرفة الكون، يعطي الشّيخ، وبمهارة فائقة، مُلخَّصًا عن علم النجوم في عصره، ويتطرّق إلى بعض المطالب، من أبرزها: علاقة السماوات السبع بقلب الإنسان الكامل، وتأثير منطقة البروج والسيارات (الكواكب السيارة) على العالَم السفلي، وكيفية

---

(١) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مرجع مذكور، ص٤٦، وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص٨٧

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٣، الأبيات رقم ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص١٦، الأبيات رقم ٢١٤ ـ ٢١٥.

(٤) لويزن، ليونارد، ماوراء الإيمان والكفر، مجد الدين كيواني، مرجع مذكور، ص ١٤٣- ١٤٤؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، مصدر سابق ، ص١٢٣.

حركة الأفلاك بإرادة الله؛ تُعطي هذه الأبيات بالواقع، ومن خلال بيان استعاري، توضيحًا جيدًا عن العلاقة بين الإنسان والكون والله.

وبعد أنْ يعطي الشبستري شرحًا كاملاً عن علم النجوم المقبول لديه ولدى معاصريه، يصل إلى مرحلة الاستنتاج[1]: "إذا كَمُلَ المرء في فكره، فلا يدخل الباطلُ في قوله".

رؤيةُ الباطلِ من ضعف اليقين، وهذا هو كلام الحقّ دائمًا.

لو تأمّلتَ في هذا الشأن لرأيت حكم الجبار في الكون كله.

إذا قلَّ نصيبُ المنجم من الإيمان، يقول هذا غريب.

ألا يرى كيف أنّ هذا الكون مُسخَّرٌ بأمر ربه المنان وحكمه"

يوضح شاه داعي أنّ غرائب الخلقة وعجائبها عند أولي الألباب، وذوي العقول، وأهل التأمل الصائب، ليست أمورًا باطلة؛ بل يقولون عند رؤيتها[2]: ﴿مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾[3].

٢ – قاعدة التفكر في الأنفس

يختم الشبستري بحثه عن التّفكّر باثنين وثلاثين بيتًا، يتطرّق من خلالها إلى الأبعاد الباطنية في معرفة الإنسان الصوفي، وإلى مفهوم الإنسان بوصفه العالَم الصغير، والإنسان الكامل[4]. بما أنّ الفصل التالي

---

(١) جلشن راز، مرجع سابق، ص١٧، الأبيات ٢٣٨ ـ ٢٤٢.

(٢) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ١٩١.

(٤) لويزن، ليونارد، ما وراء الإيمان والكفر، مجد الدين كيواني، مصدر سابق، ص٣٣٥.

يختص بمفهوم الأنا؛ حيث سيكون لنا هناك شرح أكمل، نكتفي في هذا الفصل بهذا المختصر.

يقول الشاه داعي في حديثه عن قاعدة التّفكّر في الأنفس: يحصل كمال المعرفة من خلال التأمل في خلق الآفاق والأنفس. فانظر في أصلك كي ترى كيف أخذتْ حواء نفسها من آدم، وأخذت الأنفس الكثيرة نفسها من آدم وحواء[1].

يشير في البيت الأوّل إلى الآيـة الكـريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾[2]. فالنّفس الإنسانية الواحدة، وإنْ كانت حسب الظهور متأخرة عن كثرات العالَم الإمكاني، لكنها متقدمة حسب المرتبة؛ فبحسب المرتبة كانت كلّ الموجودات، منذ البدء، في نفس الإنسان الواحدة، ومن ثم ظهرت منه بدرجات مختلفة، وأصبحت آلات ظهوره، لكي يظهر، هي الإنسان آخر الأمر.

في الحقيقة، لا يمكن لذات الإنسان أنْ تظهر من خلال الموجودات الأخرى؛ لأن كلّ الموجودات هي نماذج من تجلّيات حضرة الحقّ سبحانه. بَيْدَ أنّ الإنسان الكامل هو وحده الذي يمتلك كلّ التجليات؛ وفي نهاية الأمر، ظهرت نفس آدم، فالإنسان [روحيًّا] لا يحتاج الى باقي المخلوقات؛ بل كلُّ المخلوقات طفيلية بالنسبة للإنسان؛ ليس هذا فحسب، بل ظهور كلّ المخلوقات مرهون بالإنسان وخلقته[3]. فالإنسان مظهرُ كلّ أسماء الله،

---

(١) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ٧٧ -٧٨.

(٢) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ١.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٧٩.

وجامعٌ لكلِّ الصّفات المتضادة: "الظلام والجهل ضد النور لكن في الوقت نفسه هما عين الظهور؛ وإنْ كان ظهر المرآة مظلمًا لكن تظهر في جانبها الآخر صورة الشخص"[1].

يشير هذان البيتان إلى هذه الآية الكريمة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[2].

يقدم اللاهيجي والأردبيلي، في هذا المجال، تحليلاً رائعًا، وهو كالتالي: أبتْ كلُّ الموجودات حمل هذه الأمانة؛ لأنها كانت تفتقد الإمكانية والاستعداد لحملها، فحملها الإنسان لامتلاكه إمكانيّة حملها؛ فحقًّا كان الإنسان ظلومًا جهولاً، وهذا هو غاية المدح، وإنْ ظهر على شكل ذم؛ إنّ الإنسان هو آخر التنزُّلات ونهاية الظهورات، وهو الذي لم يُخلق بعد مرتبته أيُّ موجودٍ آخر؛ وبما أنّ له جانبًا ظلمانيًّا وعدميًّا، فلذا كانت له قابلية ظهور كلّ أسماء وصفات الحقّ فيه؛ فوَصْفُهُ حاملاً للأمانة الجامعة، هو عين المدح، حتى لو كان ذلك بسبب الظلم والجهل[3].

يمتلك البشر، بسبب ظلمهم وجهلهم، استعدادَ أخذِ النور وانعكاسه؛ فهم مظهرُ أسماء حضرة الحقّ سبحانه، ومظهرُ صفاته بأجمعها: "ولكلٍّ حظٌّ من الحق، ومعادُ ومبدأُ كلّ موجود هو على أساس اسمٍ ما؛ فكما أنّ

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٨، الأبيات ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مرجع مذكور، ص ٦٥؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١١٧.

الظلام يُشكِّلُ أحدَ جانبي المرآة، إلّا أنها، من الجانب الآخر، هي سبب انعكاس النور فيها"؛ "كل الموجودات قائمة على أسمائها وصفاتها، وهي على الأساس نفسه في تسبيح دائم"[1].

الإنسان، في هذا الإطار الجامع، هو مظهرُ وملجأُ جميعِ الأسماء، ولهذا يعصي تارة، ويطيع تارة أخرى؛ وأمّا المخلوقات الأخرى فهي ذاتُ بُعْدٍ واحد؛ فإمّا أنْ تكون مظهرًا للأسماء الجمالية كالملائكة، أو مظهرًا للأسماء الجلالية كالشيطان؛ فكلٌّ موجود هو مظهرٌ لاسم ما، وهذا الاسم هو مبدأ ومعاد ذلك الموجود[2].

ونتطرّق في ختام هذا الفصل إلى شرح موجز للأبيات الثلاثة الأخيرة، على قاعدة التّفكّر في الأنفس: "كَمْ أوّلٍ جاء كالآخِر، وكَمْ باطنٍ جاء كالظاهر، أنت تقضي الليل والنهار في الظن، فالأفضل أنْ لا تعرف نفسك؛ وبما أنّ عاقبة التّفكّر هي التحيّر، إذًا ينتهي بحث التّفكّر هنا"[3].

فالله هو روح الإنسان، وحقيقته وباطنه؛ إذًا الإنسان مظهرٌ للاسم الأعظم، وصورةُ الألوهية، وكلٌّ ما في حضرة الألوهية من الأسماء الحسنى اجتمعت في هذا القالب الإنساني، فأصبح الإنسان مظهرًا للأسماء المتضادة، وحقيقًا بالخلافة[4].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٩، الأبيات ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٧٣.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص١٩، الأبيات ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مرجع مذكور؛ ص ٦٥، وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص ١١٧.

التحيّر: «التيه والحيرة عند السّالكين، وهما الهيام في بحر التّوحيد، ووادي العشق، والتحيّر هو ثمرة التّفكّر»[١].

فهذا سهل بن عبدالله يقول: «غاية التّفكّر شيئان، الدهشة والحيرة» [٢].

والحيرة عند الصوفية نوعان، هما:

النّوع الأول: الحيرة الّتي تولد مع الشك والريبة، وهي مذمومة وضلالة وريبة، ونهايتها ضلالة وغفلة.

النّوع الثاني: الحيرة الّتي تأتي من فرط المعرفة والتّفكّر، وتلك حيرة ممدوحة: «كلّ مَنْ سار في هذا المنزل ازدادت حيرته مع كلّ خطوة»[٣].

النتيجة:

يعتقد الشّيخ محمود الشبستري بوجود نوعين من التّفكّر: تفكر القلب، وتفكر الرأس؛ حيث يترتب على تفكر الرأس عدة مشاكل، منها: تضييع الوقت والمحدودية؛ وعلى العارف أنْ يُجرِّب تفكر القلب الذي هو ذهابٌ من الحقّ إلى الباطل من الجانب الآخر. يُصرِّح الشّيخ أنّ التّفكّر في الآفاق يقود الإنسان إلى التّفكّر في الأنفس. ويتضح في هذه المرحلة أنّ الإنسان هو مظهرُ اسم الله، وصورةُ الألوهية، وأنّ الله روحُ الإنسان وحقيقته وباطنه، وأنّ كلَّ ما في حضرة الألوهية من الأسماء الحسنى، تظهر في هذا الظرف الإنساني، حيث تتبلوّر بشكل إنسان. ولهذا كان الإنسان جامعًا للحقائق الإلهية والكونية؛ وبما أنّ التّفكّر هو أداة المعرفة

---

(١) السجادي، السيد جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، مصدر سابق، ص ٢٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(٣) دزفوليان، كاظم ، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

واتّحاد الظاهر، فإنّ العارف يصل إلى حيرة واضطراب، حيث لا طائل من الفكر.

٣- السير في النفس وبيان حقيقتها في نظر الشيخ الشبستري

سنحاول في هذا الفصل توضيح سؤالين لأمير حسيني الهروي، جاءا في بيت واحد، ونشرح كذلك رد الشيخ على مسألة مَنْ أنا ؟ أخبرني بنفسي، وماذا تعني عبارة سافِرْ في نفسك؟ يأتي هذا السؤال استمرارًا لحالة الحيرة والتيه، ويسأل السائل عن معنى نفس الإنسان الّتي يشار إليها بالأنا؟

في الواقع، إنّ لسلّم معرفة حقائق الأشياء، والسلوك إلى الله، درجة واحدة، وتلك الدرجة هي معرفة النّفس؛ ولكن أغلب الناس يظنون أنّ الجواب على هذا السؤال: مَنْ أنا؟ هو جوابٌ واضح، غير أنّ معظمهم يأتون ويذهبون دون أنْ يعرِفوا هذا المجهول.

قدّم العرفاء تعاريف متعددة للنفس، منها: النّفس هي عنصر الفساد، أي الرّوح الشهوانية للإنسان، والّتي تسبب الرغبات والهوى والشهوة[١]. وهذا مولانا جلال الدّين في الدفتر الثالث للمثنوي، يُشبِّه النّفس بالثعبان الأسطوري. وفي هذه الحكاية، يذهب الصياد إلى الجبال ليصطاده ويعرضه في المدينة. وجد الصيادُ حيةً كبيرةً، فامتلأ خوفًا وهلعًا، لكن بعد أنْ اقترب منها، انتبه أنها لا تتحرك، فظنها ميتة، فقيّدها بالحبال، وجاء بها إلى بغداد ليعرضها على الخلق، لكن الحية بعد أنْ امتلات بالدفء بدأت بالحركة، فتحيّر الناس؛ الشّمس الدافئة ملأتها دفئًا، فخرج البرد من أجزاء

---

(١) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٢٧٩.

بدنها؛ فيا عجبًا، الثعبان الميت أخذ بالحركة وأصبح حيةً؛ وبعد التحيّر من رؤية الثعبان العظيمة، أصاب الناسَ مئة ألف تحيّرٍ من رؤية حراكها، حيث قطعت القيود وخرج الثعبان القبيح، يصرخ كالأُسد؛ وفي النّهاية، تبتلع الحيةُ الصيادَ.

ثم إنّ مولانا ينشد في الختام بيتين، هما: نفسك كالثعبان، وهي ليست ميتة؛ بل تعيش في ذبول، لانّها تفتقد الآلة؛ لكن، إذا حصلت على العدة، تصبح كالفرعون الذي كان يدّعي أنّ حركة المياه بأمره؛ عند ذلك تجعل نفسُك الفرعنةَ أساسًا، وتقطع الطّريق على مائة فرعون، ومائة هارون؛ فدعِ الثعبان في ثلج الفراق، واحذر أنْ تأتيَ به إلى شمس العراق؛ واترك ثعبان نفسك في ذبول، فإذا نجا تكون أنت فريسته؛ اجعل ثعبان نفسك في حيرة، وكُنْ في مأمن من الحيرة، ولا ترحمه، إنه ليس من أهل الصلاة[١].

إنّ موضوع معارضة النّفس وإماتتها موضوعٌ مبالغ في تداوله، ومثار لاهتمام الصوفيّين؛ حيث رأى بعض العرفاء القدامى في الاجتهاد والرّياضة ومجاهدة النّفس أساسًا لطريقتهم[٢]. يعتقد العرفاء بوجود مراتب مختلفة للنفس، منها: النفس الأمّارة، والنفس اللوامة، والنفس المطمئنة؛ ويعتقدون أنه رغم غناء النّفس الذّاتي، فإنّ هذه الجوهرة المجردة تحتاج في مرحلة الفعل إلى مادة؛ فمن وجهة نظر بعض العرفاء، لا تُدرَك حقيقةُ النّفس بواسطة العلم، ولا تُعرف بالوجدان[٣]؛ فهي عبارة

---

(١) زماني، كريم، شرح المثنوي، مصدر سابق، ص ٣٤٢-٣٤٠.

(٢) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٣٠٢.

(٣) السبحاني، السيد جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، مصدر سابق، ص ٧٣٦.

عن الوجود المطلق المحجوب بنقائص النّفس، فكما أنّ الوجود المطلق لا يُعرف بشكل جزئيّ من خلال العلم، فكذلك لا يمكن معرفة النّفس بنحو كلي[1]. إذاً، فللنفس مفهومان:

المفهوم الأول: إنّ النّفس جامعة لقوى الغضب والشهوة، وبهذا المعنى هي مصدرٌ للصفات المذمومة، وتجب مجاهدتها.

المفهوم الثاني: إنّ النفس هي هبة إلهية ورحمانية، تدلّ على ذات الإنسان وحقيقته: «عندما يُراد الإشارة إلى الوجود المطلق يُعبَّر عنه بلفظ أنا»[2].

وأمّا ما يجب توضيحه فهو أنّ تعريف الأنا، أي النّفس، عند الشّيخ الشبستري، يختلف عن وجهات النظر الّتي ذكرناها حتى الآن. ولبيان هذا الاختلاف، ننظر إلى إجابة الشيخ على سؤال الأمير هروي: "إنّ الحقيقة بعدما عُيِّنت، تُسمّيها أنت في العبارة أنا"[3].

يوضح اللاهيجي أنّ حقيقة الأنا عبارة عن وجود مطلق، أيُّ وجود مطلق، مقيّد بالتعيين، وهذا التعيين يمكن أنْ يكون تعيينًا روحانيًّا أو جسمانيًّا. وعلى أساس هذا المعنى، فإنّ كلّ فرد من أفراد الموجودات يُسمّى بالأنا[4].

يقول الشيخ محمود موضّحًا في تتمة البحث: "الحقيقة التي عُينت من

---

(١) زرين كوب، عبدالحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص ٤٠٢.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٠، بيت رقم، ٢٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٠، بيت رقم، ٢٧٩.

(٤) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١٨٧.

خلال التعيين، أنت تُسمّيها بالأنا؛ أنا وأنت عارضان لذات الوجود، وكالسياج لفانوس الوجود. واعلم أنّ الأشباح والأرواح هي نور واحد، والنور يظهر مرة في المرآة، ومرة في المصباح"[١].

في الحقيقة، إنّ ما يُشار إليه بأنا وأنت وهو، ليس إلّا الحقيقة المطلقة الواحدة الّتي، حسب الاعتبارات المختلفة، نُعبّر عنها من خلال مفردات مختلفة. وطبعًا، هذه المفردات اعتبارية، وليست حقيقية، وشأنها في هذا، شأن التعدد والكثرة اللذين يعرضان الحقيقة من خلال النسب والإضافات[٢].

يستعين الشيخ محمود في هذا البيت بتمثيل جميل جدًّا؛ حيث شبّه الوجود المطلق بالفانوس الذي نُقشت عليه أسيجة متعددة (جمع سياج)، وشبّه العلم المتكثّر بالأنوار الّتي تخرج من بين السياج المنقوش على هذا الفانوس.

ويوضح صائن الدّين أنّ الأنا والأنت أمور عرضية بالنسبة للحقيقة، كما أنّ الألوان والأشكال تُعدّ أمورًا عرضية عند الجسم؛ وكما لا يمكن أنْ نجد في الخارج جسمًا من غير شكل أو لون، كذلك لا يوجد وجود مطلق من دون الأنا والأنت؛ فالأنا والأنت هما تعيُّنان من تعيّنات الوجود المطلق[٣].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٢٠، الأبيات ٢٧٨ ـ ٢٨٠.

(٢) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مرجع مذكور؛ وكذلك راجع: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، ص ١٥٠.

(٣) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص ١٢٠.

لهذا، فالأنوار الّتي تسطع من بين سياج الفانوس، تظهر تارة في مرآة الأجسام والأبدان، وتارة أخرى في مصباح الأرواح المجردة والأشباح المثالية.

وليتضح هذا المفهوم بشكل أكمل، يجب أنْ ننظر في أفكار ابن عربي، هذا العارف الكبير الذي نستطيع القول بكل ثقة، إنّ الشيخ محمود الشبستري تأثر بأفكاره إلى حدٍّ كبير، عند تأليف "جلشن زار". يوضح ابن عربي في كتاب: "فصوص الحكم" نظريته في باب الإنسان، ومعرفة النّفس، وهو يستند في ذلك إلى الحديث المشهور: "مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه"[1]، ويؤكِّد أنّ السبيل الوحيد لمعرفة الحقّ هو أنْ يعتبر الإنسانُ نفسَه الحقّ المطلق؛ وبعبارة أخرى، يعتقد ابن عربي أنّ على الإنسان تَرْكَ الجهد الباطل لمعرفة الحقّ، والعودة إلى عمق نفوسنا، وأنْ ندرك الحقّ من خلال تجلياته[2]. أي أنّ الحقّ بتجلّيه الذّاتي، وتجلّي أسمائه وصفاته، هو دليل على نفسه، وعلى ألوهيته[3].

فالنّهاية الّتي يتوصّل إليها ابن عربي في الفصّ الإبراهيميّ، هي أنّ إبراهيم عليه السلام كان طالبًا للحق، وأنّ أوّلَ ما علِمه هو أنّ له ربًّا خلقه؛ فأفضل دليل على مجيء الشّمس هو وجودها؛ فإذا كنتَ تبحث عن دليل، فلا تُعْرِض عنه؛ ثمّ غلب على إبراهيم العشقُ، واستيقن أنّ القائد إلى معرفة

---

(١) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، دار الحديث، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، ط٣، طهران، روزنة للنشر، ٢٠٠٦م، ص ٦١.

(٣) الخوارزمي، تاج الدين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، الطبعة الثانية، طهران، دار مولي للنشر، ٢٠٠٧م، ص ٢٤٤.

الذّات، هو عشق الجمال، وليس العقل القائم على الاستدلال[1].

يشير ابن عربي في الفصّ الإبراهيميّ إلى نوعين من الكشف، هما:

الكشف الأوّل: هو «مقام الجمع بعد الفناء في الحقّ»، الّذي يعني استيعاب حقيقة أنّ هذا العالَم هو ليس إلّا تجليات للحق؛ أي لا موجود إلّا الحق.

الكشف الثاني: هو «مقام الفرق بعد الجمع»، أي جمع الجمع، أي البقاء بعد الفناء؛ ويظهر في عين الواصل إلى هذه المرحلة الرّوحانية، منظرٌ من الجمال اللامألوف؛ فهو يرى كلّ الأشياء في مرآة الحقّ، ويرى كلّ موجود ظاهرًا في الموجود الآخر؛ وكلُّ الأشياء تجري وتسري فيما بينها، وهي شفافة لبعضها، وفي الوقت نفسه محتفظة بفردانيتها، والواصلون إلى هذه المرحلة هم الناس.

يعتقد ابن عربي بوجود طريقين يُمكّنان الإنسان من معرفة الرّب عن طريق معرفة النّفس:

الطّريق الأول: هو معرفة الرّب من حيث أنت.

الطّريق الثاني: هو معرفة الرّب من حيث هو، لا من حيث أنت.

فالطّريق الأول هو أسلوبٌ استدلاليٌّ، يشير الشخص فيه إلى الله من خلال «الأنا»، أي المخلوق؛ بمعنى أنّ الشخص يبدأ بالتعرف على طبيعة الأنا المخلوقة، وينتهي بمعرفة الحقّ عن طريق نفي كلّ النواقص عنه، ونسبة كلّ الكمالات إليه. فعلى سبيل المِثال، يجد الشخص في نفسه «الاحتياج»، فينسب في المقابل «الغنى» إلى الحق. يعتقد ابن عربي أنّ هذا

---

(١) الخوارزمي، تاج الدين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٤٧.

الأسلوب يختص بالفلاسفة والمتكلمين، ولا شك في أنه يشكل أسلوبًا لمعرفة الرّب؛ بيد أنه لا يشمل إلّا مستوى دانٍ من معرفة الله[1].

والطّريق الثاني هو عبارة عن الحصول على معرفة الـ «هو» من خلال «الأنا»؛ بيد أنّ هذا النّوع متوقف على الـ "هو"، وليس على الـ «أنت». ينتهي هذا الطريق إلى معرفة الحق، وإنْ كان بأسلوب اختصاصي، ومن طريق النّفس والتجلي المباشر لجوهر الحق. ومن الأفضل، هنا، أنْ نذكر عبارات ابن عربي في هذا الصدد:

«ثمّ بعد هذا في ثاني حال، يعطيك الكشف أنّ الحقّ نفسه كان عينَ الدليل على نفسه، وعلى ألوهيته، وأنّ العالَم ليس إلّا تجلٍّ في صور أعيانه الثّابتة الّتي يستحيل وجودها بدونه»[2].

«ولا تحجبهم رؤيةُ المخلوقات عن رؤية الحقّ، حيث يرَوْن تعدد الخلق في وحدة الحقيقة للحق؛ فهؤلاء هم الذين لا يحجب الكمالُ الإلهيُّ أعينَهم عن الجمالِ الإلهي، أو بالعكس»[3].

بناءً على ما تقدم، يمكن القول: «إذا استطاع الإنسان، وهو أكمل جزء في عالَم الخلقة، أنْ يحصل على معرفة نفسه، يتمكن من معرفة الرّب إلى أقصى مرحلة ممكنة، أي إلى أسمى درجة يُظهِر الحقُّ فيها نفسَه في عالَم الظاهر»[4].

---

(١) الخوارزمي، تاج الدين حسين، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٢٦٢.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٤٦ وكذلك: ابن الخوارزمي، تاج الدين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٤٦.

(٤) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٤٥.

وبهذا التوضيح، نعود لـ«جلشن زار»، ولنظرة الشّيخ محمود لحقيقة النّفس أي الأنا. الأنا والأنت، هما أسمى من هذا الجسم والرّوح، وكلاهما من أجزاء الأنا. فإذا أشرنا إليه باللّفظ، فهو ما ذكرناه بقولنا: عندما يأتي الوجود المطلق في العبارة، نشير إليه بلفظ الأنا: «لفظ الأنا لا يختصّ بالإنسان، إذن لا يجوز القول: إنّ النفس هي المقصودة من لفظ الأنا»[1]. أي أنّ تلك الحقيقة، موجودة ضمن كلّ فرد من أفراد التّعيينات الرّوحانية والجسمانية المُعبّر عنها بلفظ الأنا؛ فيجب أنْ لا يشتبه عليك الأمر، كما اشتبه على أهل الاستدلال حين اعتبروا الأنا إشارةً إلى الروح والنّفس. فتلك الحقيقة الّتي نُعبّر عنها بالأنا، هي أعمّ من الجسم والنّفس[2]. فيجب الآن أنْ تبدأ النّفسُ بالسفر إلى الداخل، لتحصل على معرفة النّفس: «كُنْ أنت أسمى من الكون والمكان، ودعِ العالَم لتصبح أنت عالَمًا في عالَمٍ»[3].

إن العوالِم الروحانية والجسمانية صورة عن الوجود الإنساني، وكل ما يوجد في العالَم يوجد في الإنسان؛ وبما أنّ الإنسان هو غاية النزول، وبداية العروج، فيجب نزع لباس الصّفات عنه في سيره العروجي، بغية أنْ يحصل اتصال الأوّل بالآخر، وذلك عن طريق إعراض السّالك عن كلّ ما هو تعين، واجتياز كلّ ما هو جسماني وروحاني، والفناء والانصهار في أشعة الذّات الأحدية: "إنّ الوجود كالجنة وعالَم الإمكان كالنّار، وأنا وأنت بينهما كالبرزخ"[4].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٢٠، بيت رقم، ٢٨٦.

(٢) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٢٠، بيت رقم، ٢٨٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠، بيت رقم، ٢٩٣.

وبما أنّ الوجود خيرٌ مطلق، فهو الجنة؛ وأمّا الإمكان بأبعاده العدمية والآلام المتلبسة فيه، فهو النّار؛ وأنت أيها الإنسان واقف بين الاثنين، فأنت برزخيٌ، فإذا التحقتَ بالوجود فأنت في الجنة، وإذا التحقت بالإمكان (بالعدم) فأنت في النّار[١].

إن اجتياز هذه المسافة المعنوية من قِبل السّالك، يحتاج إلى خطوتَيْن معنويتَيْن: «ليس أمام السالك أكثر من خطوتَيْن، وتتضمن هاتان الخطوتان كثيرًا من المهالك، الخطوة الأولى: هي اجتياز هاء الهوية، والثانية: هي طي صحراء الوجود»[٢]. تتضمن هاتان الخطوتان آلاف العوائق، وإحدى تلك الخطوتَيْن هي اجتياز، هاء الهوية، وهذا يعني أنْ يسلب السّالك من ذاته نفسَها، وصفاتها، وآثار صفاتها، ويجب أنْ لا تقتصر هذه العملية على النّفس؛ بل أنْ تتعداها لتشمل كلّ الموجودات، وهذا عمل عظيم؛ وأمّا الخطوة الثانية فهي إثبات صحراء الوجود، أي اعتبار رؤية صور وتعيينات الموجودات صورًا وتعيينات للوجود المطلق، ولا يوجد أمر أصعب من هذا[٣].

يوضح اللاهيجي نظرية الشبستري تحت عنوان: كشف ذي مرحلتَيْن، ويقول: «إنّ المرحلة الأولى، أي مرحلة اجتياز هاء الهوية، هي مقام يزيح فيه السّالك ذو البصيرة حجابَ الكثرات والتّعيينات الوهمية عن وجود الوحدة، هذه المرحلة هي عين اليقين، حيث يرى السّالك فيها جمال الوحدة، دون أي تدخل

---

(١) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٤٦.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢١، الأبيات ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٢٣.

للغيرية؛ أمّا المرحلة الثانية، ففيها أنّ سالك صحراء الوجود يجتاز الكثرات من خلال السلوك والتزكية، ويصبح حقيقًا بمقام البقاء بعد الفناء، وهذه المرتبة هي مرتبة حق اليقين»[١].

ويقدم الشبستري مجموعة من الأبيات في توضيح علاقة الله بعالَم الوجود؛ حيث يظهر من خلال ذلك مكانة الوحدة، وعودة الجميع إليها: «في هذا المشهد أصبح الجمع والأفراد واحدًا، كعدد الواحد الذي سار في كلّ الأعداد»[٢]. وقد تحدث ابن عربي حول هذا المفهوم في الفصّ الإدريسي؛ إذ يقول: «فاختلطت الأمور، وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة، فأوجد الواحدُ العددَ، وفصّل العددُ الواحدَ»[٣].

والبيتان التاليان يصفان حال الإنسان الواصل إلى مقام البقاء بعد الفناء، أي الإنسان الكامل: «أنت ذلك الجمع الذي أتى كالوحدة، وأنت ذلك الواحد الذي أتى كالكثرة؛ لا يعرف هذا السرَّ إلّا مَنْ سافر من الجزء إلى الكل»[٤]؛ وبهذا المعنى، يصبح الإنسان مظهرًا، ومرآة لذات الله، ولجميع أسمائه، وصفاته الجلالية والجمالية. والإنسان الواصل إلى قمة الكمال هو مَنْ يرتقي من مرتبة السّير مع الله، عن الله، وينزل من هذه المرتبة إلى منزل الكثرة؛ فالإنسان الكامل هو الجمع في عين الوحدة، والوحدة في عين الكثرة، ولا يُدرِك هذا السرَّ إلّا مَنْ اجتاز نفسه المقيّدة، والمسافر إلى

---

(١) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٠١.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢١، بيت رقم ٣٠٠

(٣) ابن الخوارزمي، تاج الدين حسين، شرح فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٢٠-٢٢١.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢١، الأبيات ٣١١ ـ ٣١٢

الحقيقة المطلقة الظاهرة بشكل الكثرات، وانطلق من قيد الجزئيّة[1].

نتيجة التفكّر في الأنا وحقيقتها في رؤية الصوفي

إنّ الوجود المطلق الحق بعيدٌ عن التعيين والمحدودية، لكن بما أنّ هذا الواحد المطلق يتجلّى بكل أوصافه وأسمائه اللامتناهية، فهو يحمل أسماء مختلفة من خلال التعيين. إن هذه الأسماء المتكثرة هي كقطرات البحر، وكالأنوار الساطعة من الفانوس المشبّك، تدّعي الأنانية، وتشعر بالاختلاف، وهي غافلة عن حقيقتها. لكن هذه القطرات والأنوار إذا ما عرفت ذاتها الحقيقية (الماء والنور) تترك الأنانية، وتزيل الحجاب عن حقيقة وجودها، وتصل إلى الوجد؛ لأن القطرة ما دامت ترى نفسها قطرةً تشعر كلّ لحظة في داخلها بالعدم؛ لكن إذا رأت نفسها بحرًا، فعندئذ تنجو من وَهَمِ العدم، وتشعر أنها أبدية[2].

---

(١) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٠٢ و٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

الفصل الثاني

السير والسلوك في منظور الشبستري: مقارنة عرفانية

نخصص هذا القسم لأفكار الشيخ محمود حول كيفيّة السّير والسلوك عند العارف، حيث يطرح أمير حسيني السؤال بشكل جميل: «ما هي ميزات المسافر»؟ و«مَنْ هو سالك الطّريق»؟ ومَنْ هو الرجل الذي يستحق أنْ أسمّيه الرجل الكامل؟ ويسأل كذلك: «مَنْ هو المسافر»؟

الإجابة:

«يبدأ الإنسانُ السفرَ الروحانيَّ منذ أنْ يعزم على السّير في طريق السلوك؛ ومنذ تلك اللحظة، يصبح الإنسان مسافرًا، حيث يتعرّض في كلّ آنٍ، لأخطار وموانع، ويحظى أحيانًا بالفرج الذي يصل به إلى المقصد في حال استمراره؛ هذا الشخص منذ لحظة الحركة يُسمّى «السّالك» أو «المسافر» أو «رجل الطّريق»؛ وعندما يسطع نور الإشراق في قلبه، يُدعى بالعارف، وعندها يرى الحقائق بعين قلبه، وليس بعين وعقله»[١].

يتحدث ابن سينا في كتاب: «الإشارات» عن العارف، فيقول: «إن للعارفين مقامات ودرجات يخصّون بها، وهم في حياتهم الدنيا، دون

---

(١) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٠٠.

غيرهم؟ فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجردوا عنها، إلى عالَم القدس، ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم»[١].

وفي التمييز بين الزاهد والعارف والعابد، يقول ابن سينا: «المُعرض عن الحياة الدنيا وطيباتها يُخص باسم «الزاهد»، والمواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما، يُخص باسم «العابد»، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحقّ في سره، يُخص باسم «العارف»، وقد يتركب بعضُ هذا مع بعض»[٢].

إنّ المسافر أو السّالك هو مَنْ يصل عن طريق السلوك إلى مقام المعرفة بأصله وحقيقته، وهو مَنْ يعلم بأنّ حقيقته ليست هذه الصورة الظاهرة؛ بل إنّ أصله وحقيقته هي المرتبة الجامعة الإلهية؛ إنّ المسافر هو مَنْ يجتاز منازل الشهوات الطبيعية، والمشتهيات النّفسانية، واللذات والمألوفات الجسمانية، ويخلع ثوب الصفات البشرية، ويزكي نفسه من ظلمة التعيين، وحجاب نور الأصل والحقيقة[٣].

على المسافر أنْ يجتاز مرحلة الدخان الّتي تدل على تعيّنه، وأنانيته لكي يصبح، كالنّار، خالصًا ونقيًا؛ «إنّ سلوكه هو سيرٌ كشفيٌّ من الممكن إلى الواجب، وهو يبدأ بترك النقصان»[٤]. «يحصل السير والسلوك من

---

(١) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، حسن ملكشاهي، الطبعة الأولى، طهران، سروش للنشر، ١٩٣٨م، ص ٤٣٩.

(٢) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٤٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ١٥٩ ـ١٦٠.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن زار، مصدر سابق، ص٣٢، بيت رقم ٣٢٩

الممكن إلى الواجب، باعتبار الكشف واليقين، وليس بمجرد التلقين أو التقليد والتعليم»[١].

لقد مرّ الإنسان في سيره العكسي الذي بدأ من عالَم الإطلاق من الوحدة إلى الكثرة، بمنازل وعوالِم عدة، إلى أنْ وصل إلى هذا العالَم الجسماني؛ وهو آخر العوالِم من حيث الظلمة والتنزل؛ فإذن عليه الآن بالسير صعودًا إلى أنْ يصل إلى العالَم الأوّل، ويصبح إنسانًا كاملاً[٢].

من هنا، يبدأ الشّيخ محمود بوصف مختصر، لكيفية خلق الإنسان من مرحلة تشكيل النطفة إلى مرحلة نفخ الرّوح في جسمه، ويصف كيفية حضور الرّوح، وامتلاك الإنسان للإرادة، وفهم الكلّيات[٣]؛ يقول الشيخ محمود: إنّ الإنسان من خلال وجود الصّفات الرذيلة، كالغضب والشهوة والحرص والبخل والتكبر، من الممكن أنْ يصبح أضلّ من الأنعام؛ حيث تصدق عليه الآية الكريمة: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ﴾[٤]،

---

(١) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٦٠.

(٣) يرتبط فهم الكليّات بالقوة العاقلة عند الإنسان، التي تُدْعى النطق، الّذي هو وجه التمايز بين الإنسان من جهةٍ، وبين الحيوان والنبات والجماد.

ويشير الشيخ الى البرهان في هذا البحث بقوله: إنّ البرهان، وهو دليل منبعث من العقل، يستطيع أنْ ينأى بالإنسان عن الابتلاء بالسيئات وبأوصاف البهيمة، وأنْ يتّجه به إلى العالَم الإلهي.

فالتصديقُ الحقيقيُّ يحصل: إمّا من خلال الجذبة والكشف، وإمّا من خلال دليلٍ يقينيٍّ غير متغير، حيث تكون نتيجة ذلك التصديق أنْ يتّجه الإنسان من عالَم الغفلة إلى عالَم اليقظة والانتباه، والهروب من الكثرة إلى الوحدة.

فالجذبة والبرهان، ينقلان الشخص من السجن إلى مقام العليّين؛ ويشير هذا البيت إلى سورة المطففين في الآيات ٧ ـ ٩ و ٤ ـ ١٥ و١٨ ـ ٢٢.

(٤) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

وهذه المرحلة هي أدنى مرحلة في مقامات الوجود، «هذه أسفل نقطة يصل إليها السير والنزول، وهي نطفة مقابل الوحدة»، ففي هذا البيت إشارة للآية الكريمة: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ﴾[1].

وأمّا إذا التفت الحقّ إلى هذا الإنسان العاصي، وحدثت جذبةٌ لهذا المطرود من ساحة حضرته، آنذاك يرجع ذلك الإنسان إلى موطنه الأصلي: «إذا وصل نورٌ من عالَم الروح، ومن فيض الجذبة أو البرهان، أصبح قلبه ملازمًا لنور الحقّ، ورجع من الطّريق نفسه الذي جاء منه»[2]، والجذبة عبارة عن ميولٍ لا شعورية، يُحْدِثُها الحق[3].

يوضح الخوارزمي، شارح فصوص الحكم، في بداية الفصّ الإبراهيميّ، أنّ الجذبة تحصل للأشخاص بصورتَيْن:

الصورة الأولى: تحصل للبعض في بداية الحال، «الجذبة قبل السلوك».

الصورة الثانية: تحصل للبعض الآخر في نهاية الكمال، «الجذبة بعد السلوك»[4].

﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَـٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ ۝٧ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سِجِّينٌ ۝٨ كِتَـٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝٩ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ... كَلَّآ إِنَّ كِتَـٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾[5]. ويوضح الشيخ

---

(١) القرآن الكريم، سورة التين، الآيتان ٤ و٥.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٢، بيت رقم ٢٤١

(٣) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٠٢.

(٤) الخوارزمي، تاج الدين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

(٥) سورة المطففين، الآية ٧.

محمود، منهج العارف في عملية السّير والسلوك من خلال مجموعة أبيات، هي:

«المَقام أو المُقام يعني الرواق، والمنزل والشأن والشوكة؛ إنّ المقامات عبارة عن الرّياضة الأخلاقية، وتمرين السلوك، وطريقة الصوفي، فمَنْ يكون في مقامٍ ما، عليه أداء مناسك ذلك المقام، وهكذا يرتقي من مقام إلى مقامٍ، حتى ينتهي من تلك المناسك»[١].

إنّ أغلب الصوفيّين والعرفاء يبحثون حول سبعة مقامات، ذكرها أبو نصر سراج في كتابه: «اللمع»، بحسب الترتيب الآتي: التّوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، والرضا.

«وبمحاذاة هذه المقامات، وهي أمور اكتسابية، يدور الحديث عن الحالات النّفسية والتأثّير الباطني للمقام في ذهن السّالك؛ إذ إنّ الحال هو أمرٌ عينيٌّ، ذو نوعية غير مستمرة، وهو كالبرق اللامع، يشع للحظة في قلب السّالك والصوفي والعارف، وعلى السّالك أنْ يكون على أتمّ الاستعداد لاستيعابه، والانتفاع منه»[٢].

أمّا الأحوال فهي حسب وقوعها: المراقبة، القرب، المحبة، العشق، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، المشاهدة، واليقين: «إذن، المقام هو من جملة الأعمال، والحال هو من جملة الفضائل، والمقام من جملة المكاسب، بينما الحال هو من جملة المواهب»[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٥.

(٢) السجادي، ضياء الدين، مدخل الى مبادئ العرفان والصوفيّة، الطبعة الثالثة، طهران، سمت للنشر، ١٩٩٤م، ص ٣٢.

(٣) غني، قاسم، تاريخ الصوفيّة، مصدر سابق، ص ٢١٢.

وبعد هذا التوضيح الموجز، نعود إلى أبيات «جلشن زار»؛ حيث يُرتِّب الشيخ محمود المقامات ترتيبًا آخر، بيد أنه كسائر العرفاء، سمّى المقام الأوّل بالتّوبة: «مَنْ يتّصف بالتوبة، يكون منذ تلك اللحظة من خيرة أولاد آدم»[1].

ويصف أبو القاسم القشيري في «الرسالة القشيرية»، مقام التّوبة وصفًا كاملاً، ويكتب: التّوبة هي أوّلُ منزل من منازل الطّريق، وأوّلُ مقام من مقامات الباحثين، وحقيقة التّوبة هي الرجوع؛ ويقول الجنيد: "للتوبة ثلاثة معانٍ:

المعنى الأوّل: الندامة.

المعنى الثاني: العزم على ترك المعاودة.

المعنى الثالث: تزكية النّفس عن المظالم والخصومة.

وقد سئل ذو النون المصري عن التّوبة، فقال: «توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلة»[2].

وأما عبد الرزاق القاشاني، فيقول: «إنّ التّوبة هي الرجوع من مخالفة حكم الحقّ، من خلال موافقته»[3].

إنّ التّوبة تغيّرٌ أساسيٌّ، وبدايةٌ لتحولٍ، وميلادٌ جديدٌ؛ يقول اللاهيجي في توضيح البيت: "أهل التصوف يُسمّون التّوبة باب الأبواب، لأنّها هي

---

(1) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٣، بيت رقم ٣٤٥.

(2) الرسالة القشيرية، تصحيح فروزانفر، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، الطبعة السادسة، طهران، المركز العلمي والثقافي للنش، ٢٠٠٠م، ص ٦٤.

(3) السجادي، السيد جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، مرجع مذكور، ص ١٠٣.

أوّلُ ما تصل بالطالب السّالك إلى مقام قرب حضرة الألوهية"[١].

ويشير البيت المذكور أعلاه للشبستري إلى الآية ١٢٣ من سورة طه، وهي عن آدم عليه السلام: ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَـٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾؛ والمصرع الثاني يشير إلى الآية ٣٣ من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾، بيد أنّ مصطلح الاصطفاء جاء بمعنى الاختيار: «للجنة ثمانية أبواب، وأحد تلك الأبواب هو التوبة. تُغلق جميع تلك الأبواب تارة، وتُفتح تارة أخرى، ما عدا باب التوبة، فهو لا يكون إلّا مفتوحًا؛ اغتنم هذه الفرصة، إنّ الباب ما زال مفتوحًا، وانتقل إلى هناك رغم حسد الحساد»[٢].

أي أنّ السّالك يتخلّص من الأفعال المذمومة، كالشر، وحب الدنيا، والإفراط، والحرص، ويصبح كإدريس النّبي فوق الأفلاك. يشير هذا البيت إلى الآية ٥٧ من سورة مريم، الّتي جاء فيها عن النّبي إدريس: «مَنْ يتنزّه عن الأفعال المذمومة كالنّبي إدريس يعلو على الأفلاك»[٣]، ﴿وَرَفَعْنَـٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾؛ يُنقل عن إدريس بن شيث النّبي أنه كان مبالغًا في المجاهدة والسلوك، حتى تمكّن من خلع جسمه، وبقي ستة عشر عامًا في تلك الحالة دون أنْ يأكل شيئًا[٤].

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢١٨.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٤، الأبيات ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٤، بيت رقم ٣٥١.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٢٠؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١٦٨؛ وأيضًا: ابن الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

عندما يجتاز السّالك مرحلة التلوين والصّفات، وينجو من الكبر والغرور والكذب والشهوة والغضب: «إذا نجا من الصفات الرذيلة يصبح كالنّبي نوح ذي ثبات»[1]؛ يصبح ذا ثبات وتمكين، لا يخيفه إيذاء المنكرين، ولا يتزلزل ولا يتغير: «لا تبقى قوته الجزئية في الكل، ويصبح كالخليل ذي توكل»[2]. ويومئذ يصل السّالك إلى مقام «التوكل»، فتذوب القوة الجزئيّة الّتي كان ينسبها السّالك إلى نفسه في القوة الكلّيّة.

إنّ التوكل يعني تفويض الأمر إلى مَنْ نثق به؛ ويعني، أيضًا، إحالة الأمر إلى مالكه[3]. يُنقل أنّ شفيقًا البلخي سأل إبراهيم الأدهم: ما بالك والمعاش؟ قال: إذا وصل شيءٌ أشكر، وإذا لم يصل أصبر، قال شفيق: هذا ما تفعله كلاب بلخ، إذا حصلت على شيء حرّكت ذنبها شاكرة، وإذا لم تحصل تصبر، فسأل إبراهيم: إذن ما أنتم فاعلون؟ قال شفيق: إذا وصل شيء نبذل، وإذا لم يصل نشكر، فقام إبراهيم وأخذ برأسه وقبلّه[4].

وتختلف آراء العرفاء حول مفهوم التوكل أحيانًا؛ يقول سهل بن عبدالله: المقام الأوّل في التوكل هو أنْ تصبح كالميت بين يدي الغاسل، فهو يُقلِّبك حيث يشاء، فالميت لا يملك أيَّ إرادة، ولا تدبير، ولا حركة[5].

وقد توصّل بعض الصوفيّين كمولانا جلال الدّين إلى تعريف أجمع وأكمل عن التوكل؛ وفي هـذا التعريف لا يوجد أيُّ تعارض بين الكد

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٤، بيت رقم ٣٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥، بيت رقم ٣٥٣.

(٣) السجادي، السيد جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، مصدر سابق، ص٢٧٢.

(٤) زرين كوب، عبدالحسين، بحث في صوفية إيران، مصدر سابق، ص ٣٠٨.

(٥) الرسالة القشيرية، تصحيح فروزانفر، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، مصدر سابق، ص ٢٤٧.

والسعي من أجل المعاش، وبين مفهوم التوكل؛ يوضح مولانا هذا المفهوم في الدفتر الأوّل للمثنوي، من خلال حكاية تحت عنوان: نخجيران، وينقلها على لسان الأسد[1].

يُقال إنّ النّبي إبراهيم عليه السلام كان ذا توكلٍ تامٍّ، ويقول ابن عربي: «إنما سُمّي الخليل خليلاً لتخلله، وحصره جميع ما اتّصفت به الذّات الإلهية، كما يتخلّل اللون المتلون، فيكون العرض من حيث جوهره كالمكان المتمكن، ولتخلل الحقّ وجود صورة إبراهيم عليه السلام»[2].

وكلمة الخليل الّتي جاءت في تركيب عبارة خليل الله في الإدراك العام، تعني الصديق الحميم؛ لكن ابن عربي يعتقد أنّ هذه المفردة مأخودة من التخلّل، بمعنى النفوذ من خلال شيء ما، ويرى أنّ الإنسان الكامل هو مَنْ يتخلّله الحق، وينفذ في كلّ جوارحه وقواه؛ حيث تتجلّى كلّ كمالات أسماء الحقّ وصفاته فيه[3].

يروى عن إبراهيم عليه السلام أنه عندما جعله نمرود في النّـار سأله جبرائيل: هل لك حاجة؟ فقال إبراهيم عليه السلام: أمّا إليك فلا؛ ويخبرنا القرآن الكريم عن التوكل عند الخليل: ﴿وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾[4].

---

(١) زماني، كريم، شرح المثنوي، مصدر سابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

(٣) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٢٤٤ و٢٤٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة الشعراء، الآيات: ٧٩ ـ ٨٢.

إنّ «الرضا» هو من المقامات العالية للسالك، وهو آخر مرحلة من المراحل الرياضية الأخلاقية، وتهذيب، النّفس. وبمجرد أنْ يخرج السّالك ببركة الكشف والشهود من الشرك الخفي، ويصبح موحِّدًا بقلبه وروحه، حيث لا يخاف إلّا منه ولا يشد الأمل إلّا به، فعندئذ تحصل المقدمتان: «التّوحيد والتوكل»، ويصل السّالك، قهرًا، إلى مقام «الرضا». كما أنّ «الرّضا» هو عبارة عن استكانة قلب العبد لحكم الله، واعتقاده بعدم وجود أيٍّ خطأ في صنع الله وقضائه عليه، فلا يحسد ولا يعترض على حكم الله[١].

وقد اختلفت الآراء بين العراقيّين والخراسانيّين في تصنيف الرضا؛ فبينما صنف الخراسانيّون الرضا في المقامات، واعتبروه نهاية التوكل، صنف العراقيّون الرضا كجزء من الأحوال، واعتبروه أمرًا غير مكتسب، ينزل على قلب العبد[٢].

سُئلتْ رابعة العدوية: «متى يصل العبد إلى مقام الرضا، فكان الرد: إذا سرّته المصيبة كما تسرُّه النعمة»[٣].

وقال ذو النـــون المصري: «الرضا هو مسرَّة القلب في مرارة القضاء»[٤].

---

(١) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٣١٢-٣١٣.

(٢) الرسالة القشيرية، تصحيح فروزانفر، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، مصدر سابق، ص ٢١٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٨؛ وأيضًا: اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

(٤) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٣١٧.

ويُقال إن مقام الرضا هو باب الله الأعظم، لأنّه أصعب منزلٍ بين منازل السّالكين. وعلى الأرجح، فإنّ موسى، كليم الله، حاز مقام الرضا؛ وهو ما يُفهم من سورة طه في الآيتين ٨٣ و٨٤: ﴿وَمَآ أَعۡجَلَكَ عَن قَوۡمِكَ يَٰمُوسَىٰ ۝ قَالَ هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ﴾: «مَنْ يتخلّص من علمه، يصبح سماويًّا، كما أصبح النّبي عيسى عليه السلام)»[1].

فالعبد بعد فناء قوته وإرادته في الحقّ، يتخلّص من علمه الجزئيّ، ويفنى علمُه في العلم الإلهي الكلي، ويصبح مشهودًا له، أنّه لا يفعل لغير الحقّ، وما يتجلّى من المظاهر هو نور العلم، والصّفات الإلهية[2].

وهناك الكثير من الآيات والأخبار التي تدل على تحقّق النّبي عيسى عليه السلام باسم العليم؛ فمثلاً ميلاده بنفخ جبرائيل، وهو مظهر العلم والحياة، وكذلك قوله لأمّه مريم عند ولادته: ﴿أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾[3]، وحديثه مع الموافقين والمنكرين: ﴿وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡ﴾، فيترك الوجود كله للنهب، ويجري وراء أحمد للمعراج[4].

إنّ السالك يصل إلى مرحلة الفناء العيني، بعد الفناء العلمي؛ وهي مرحلةٌ يرى السّالك فيها نفسه والكائناتِ هالكةً، هذه المرحلة تختصّ بالواصلين إلى مرحلة التّوحيد الذّاتي[5].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣، بيت رقم ٣٥٤.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٢٦.

(٣) القرآن الكريم، سورة مريم، الآية ٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٣، بيت رقم ٣٥٥.

(٥) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٠٧.

يُقسِّم العرفاء التوحيد إلى ثلاثة أقسام، هي:

التّوحيد الأفعالي: يعني أنّ مَنْ تنوّرت روحُه، يرى أنّ كلّ فعل هو من أفعال الله، وكلّ الفاعلين الآخرين هم ليسوا إلّا أدوات، ويد الله هي الّتي تدبر أمور هذا العالَم، وتخلق كلّ شيء بشكل ملائم، وفي المكان الملائم؛ فرغم ما يظهر من دور القلم في الكتابة، يبقى الدور الرئيس للكاتب، وليس القلم إلّا أداة في يده.

التّوحيد الصّفاتي: يعني وصول الإنسان إلى مرتبةٍ يرى فيها أنّ كلّ صفة كمالية هي في الأصل لله؛ ففي مرتبة التوحيد الافعالي، كان الإنسان يرى أنّ كلّ فعل هو لله، لكن في هذه المرتبة يرى أنّ كلّ صفة كمالية هي لله، وأنه لاعلم لغير الله؛ أما علوم الآخرين فهي ليست سوى تجلٍّ من تجلّيات علم الله، والعلم الحقيقي هو لله وحسب.

التوحيد الذاتي: يعتقد العرفاء أنّ الإنسان في سيره التكاملي يصل إلى مرتبةٍ، يرى فيها أنّ الوجود منحصر في الله، وأنّ كلَّ ما في الكون هو تجلّيات لوجوده؛ وهذه المرتبة هي أسمى مراتب التّوحيد[1]، إذ يصل الإنسان إلى مرتبة لا يرى فيها إلّا الله، فانظر كمْ هو عظيم مقام الآدمية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[2].

يُسلب الوجود فجأة، ويصل السالك إلى أسمى مرتبةٍ هي مرتبة التّوحيد، وتظهر له عبارة: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[3]. فعندما يصل السّالك إلى

---

(١) مدرسي، محمد تقي، معارف القرآن، ط١، طهران، دار نشر الطهوري، ١٩٩٢م، ص ٨٣ - ٨٧.

(٢) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٨٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية ٢٦.

مرتبة الفناء، فذلك يعني أنّه وصل إلى المعراج، كما وصل نبينا الكريم محمد (ص): "عندما تصل النقطة الأخيرة إلى النقطة الأولى لا يسع المكان لا للملك ولا للنبي المرسل"[1].

إنّ المقصود من النقطة الأولى هو الوحدة قبل تكثر مقام الأحدية والحق المطلق، أي أنه عندما يصل السّالك إلى مرتبة الفناء، والبقاء بعد الفناء، يحوز مكانة الإنسان الكامل؛ وبما أنّ الإنسان هو المرتبة النازلة الأخيرة، فإذا اتّصلت النقطة الأخيرة، وهي الإنسان، بالنقطة الأولى، وهي الحق، وصل السالك إلى المكانة الّتي قال نبينا الأكرم ﷺ في وصفها: لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل؛ أي لا مكان للملك، ولا حتى لنبي مرسل؛ لأنّ في ذلك المقام لا وجود لثنائية؛ ولهذا لا يسع المكانُ في مقام القرب المحمدي، حتى لمحمد(ص) وهو النّبي المرسل، لأن أنا وهو يعنيان الثنائية.

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٣، بيت رقم ٣٥٦.

الفصل الثالث

الإنسان الكامل عند الشبستري

حاول العرفاء والمتصوفة أنْ يقدّموا من خلال كتاباتهم وأحاديثهم صورة دقيقة في الأذهان عن الإنسان الكامل؛ فابن عربي، مثلاً، يعطي وصفًا خاصًّا للإنسان الكامل، وقد استلهم الشيخ الشبستري هذا الوصف، فرسم صورةً للإنسان الكامل طبق نموذج ابن عربي.

ولذلك سنتطرق إلى مفهوم الإنسان، والإنسان الكامل في رؤية ابن عربي، ومن ثم ننتقل إلى شرح أبيات الشّيخ محمود.

يبدأ ابن عربي نص الحكمة الإلهية في كلمة آدمية، بالآتي:

«شاء الحقّ سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى الّتي لا يبلغها الإحصاء، أنْ يرى أعيانها، وإن شئت قل: أنْ يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر»[١]. وهنا يجب أنْ نوضح أنّ الحقّ من حيث ذاته المُطْلَقة، هو في غنىً عن أيٍّ خلق، وإنّما الأسماء الحسنى هي الّتي تطلب الوجود، أي دنيا المخلوق، لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه[٢].

---

(١) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٥٥.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

إنّ الصورة الموجودة في المرآة ليست الشيء نفسه؛ بل مثله، وبهذا المعنى: العالَم يزيح الستار عن سرّ الحق؛ وهنا تجدر الإشارة إلى الحديث القدسي المشهور: «كنت كنزاً مخفيًّا، فأحببت أنْ أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف»[١].

إنّ رؤية الشيء نفسَه بنفسه ليست مثل رؤيته نفسَه؛ وعندما يكون الإنسان أمام المرآة، تظهر له نفسه في صورة، يعطيها المحل المشاهد فيه ما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل، ولا تجليه له.

يشير ابن عربي إلى رؤيتَيْن: «الأولى أنْ يدرك الشيءُ نفسَه من خلال نفسه، والثانية أنْ يرى الشيءُ نفسَه في محلٍّ آخر كالمرآة، وفي هذا النّوع من المشاهدة، يحصل نوعٌ من اللذة الّتي لا توجد في الرؤية الأولى، ولذا خلق الله العالَم أي الإنسان الكبير»[٢].

فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالَم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة[٣]. إذن، خلق الله الإنسان جلاءً لهذه الصورة. ونحن نجد مثل هذا في أفكار الهندوس؛ فأهمّ مبدأ في الأوبانيشد، أحد الكتب المقدسة عند الهندوس، هو أنّ «برهمن» القائم بالذّات، والمطلق، والأبدي، والذي كلّ الأشياء خلقت منه، هو الحقيقة الوحيدة في العالَم، ولا توجد سواه أيّ حقيقة أخرى، وذاته عارية من المادة والرؤية؛ لا بداية له، ولا

---

(١) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، دار الحديث، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

(٣) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٥٦.

انتهاء، وهو لا يتناهى، وغير محسوس؛ بيد أنه يوجد في كلّ مكان، ويستحوذ على كلّ شيء.

وفي كتاب «غيتا»، أعمق كتاب عرفاني وفلسفي عند الهند، يصف برهمن نفسه بالآتي: أنا الأب لهذا الكون، أنا المكافئ، أنا النّار المقدسة، أنا حافظ المطر ومنزله، أنا الموت، أنا الظاهر الغائب، أنا الرزاق، أنا المربي، أنا الشاهد، أنا الجنة والغاية[1]؛ بيد أنّ في كتاب الأوبانيشد، ثمة إضافة إلى برهمن؛ حيث نجد إشارة إلى مبدأ آخر أي «الآتمن»؛ وللآتمن معان متعددة، منها: النّفس، والرّوح، والحياة، والرّوح الأعلى، وروح الشخص الفردية، والفرد المطلق، والجوهر.[2]

وما يلفت في الأوبانيشد هو اعتبار برهمن وآتمن مترادفين، واستعمالهما في المعنى نفسه. فعند المفكر «الأوبانيشادي» يدل كلٌ من «برهمن» و«آتمن» على حقيقة داخلية وخارجية واحدة، ويتضح ذلك من خلال التدقيق في منشأ الكون، والبحث عن الرّوح الحقيقية عند الهندوس، حيث إنّ هذه الحقيقة، ليست إلّا حقيقة واحدة، تظهر بصورة عالَم متنوع وأفراد متكثرين[3]. فروح الإنسان، وروح العالَم، أي روح الكون، هما شيء واحد، ولا يقبلان التجزئة؛ ويذكران في الأوبانيشد تحت عبارة «أنت هو»

---

(١) جان بايرناس، التاريخ الجامع للأديان، ترجمة علي أصغر حكمت، لا. ط.، طهران، العلم والثقافة للنشر، ١٩٩٤م، ص ١٥١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣) شايكان، داريوش، الأديان والمدارس الفلسفية الهندية، لا. ط.، طهران، طباعة أمير كبير، ٢٠٠٧م، ج ٢، ص ٨٠٧ ـ ٨٠٩؛ وأيضًا: رادكريشتاين، سرو بالى، تاريخ الفلسفة الشرقية، ترجمة خسرو جهانداري، ط٤، طهران، العلم والثقافة للنشر، ١٩٩٩م، ج١، ص ٥٢.

أي asi tat tvam/ brahman ayam atman أي أنّ هذا الآتمن هو البرهمن نفسه[1].
بعبارة أخرى، لا توجد سوى روح عامة لجميع الموجودات، هي روح الإنسان الفردية، الّتي تظهر من خلال القوى العاقلة، وتتواجد بينهم، دون أي عازل وواسطة؛ إذاً الخالق والمخلوق، والخلقة، شيء واحد.

إنّ نفس الإنسان، هي التي تديره وتحفظه، والله هو العلة الفاعلة لتلك النفس. لذلك فمعرفة النفس تشكّل سلّم الوصول إلى جميع المعارف، ومن خلال هذه المعرفة يمكن الوصول إلى معرفة ذات الله، وصفاته وأفعاله فعن عليّ عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[2]، ومن هنا، فإنّ علمنا بأنفسنا هو عين علمنا بمبدأ أنفسنا.

هذه النفس تليق بالخلافة الإلهية، وبسبب هذا الشرف أمر الله الملائكة بالسجود لها، وبسبب هذه النفس تتجلّى الأسماء والصفات الإلهية في عالَم الخلق. فالنفس هي البُعد الإلهي في عالَم الخلق، وبسبب هذا الشرف تُلاقي الله في النهاية، والإنسان الكامل هو المصداق الكامل لهذا البُعد الإلهي في عالَم الخلق.

١- الإنسان الكامل والكتاب المبين واللوح المحفوظ

الرسالة الإنسانية هي كتاب الحكمة الإلهية، وجوهر معاني القرآن ولبّها؛ والإنسان الكامل هو الكتاب المبين، واللوح المحفوظ؛ فهو بحسب ذاته، وجودٌ قائمٌ بذاته، وخارج عن دائرة الزمان والمكان، وعن الإشارة الحسيّة؛ والإنسان الكامل هو نورٌ من الأنوار المعنوية، وسرٌّ من أسرار

---

(١) داريوش شايكان، الأديان والمدارس الفلسفية الهندية، مصدر سابق، ص ٨٠٧ - ٨٠٩.
(٢) محمدي الشيرازي، ميزان الحكمة، مصدر سابق، الحديث، ١١٩٢٣.

الوجود، وصورةٌ من الصوُر المتعددة لقدرة الله، وهو علامة من علامات حكمته، وكلمة من علمه وإرادته؛ بل هو عين الله البصيرة[١].

والإنسان الكامل عند الشيخ محمود الشبستري هو حامل الأمانة الإلهية، والعهد الإلهي في مرآة الله؛ إنه تجلٍّ للصفات الإلهية، ومفصّل لأسمائه، ومحطّ نظر الله إلى الخلق، وهو بُعدُ عرضٍ كبرياء الله؛ فكما أنّ الإنسان الكامل هو السرّ والحياة السارية في العالَم[٢]، فهو في قمّة الأسماء الإلهية؛ بل هو جميعُ الأسماء الإلهية، لأنّ الله قد تجلّى فيه كلّيًّا[٣]. ومن حيث الصفات: «فإنّ الإنسان الكامل هو الذي يمتلك جميع الصفات الحسنة التي تنشأ جميعُها من الذات الإلهية»[٤]. ومن حيث الأفعال: «فإنّ كلَّ أفعال الإنسان الكامل هي كأفعال الله، وهي كأفعال الله تشمل كلَّ الكائنات، وتؤثر، أيضًا، في كل زمان ومكان، وكلٍّ المواد، والحركات المادية، وكل الإبداعات والمجردات»[٥].

فالأفعال الإنسانية، يشبه بعضُها الإبداعاتِ التي لا تحتاج إلى آلة وحركة، كإدراك المعاني الحقيقية، والأحكام اليقينية، والإيمان بالله، وبالملائكة، وبباقي المسائل الضرورية التي تُستفاد من خلال تكرار المشاهدات والإدراكات العقلية؛ بحيث تتفتح لها خزائن النفس الباطنية،

---

(١) صدر الدين شيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، تقديم بيدارفر، قم، دار نشر بيدار، ١٩٩٣م، ج ٤، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥.

(٢) موحد، صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مرجع مذكور، ص ٩٧؛ وأيضًا: ابن عربي، الإسراء إلى مقام الإسراء، علي باقرى، ط١، طهران، دار نشر الثقافة بازنيه، ٢٠٠١م، ص ٦٨ و٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٩١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، ط١، طهران، دار نشر مولى، ٢٠١٢م، ج ١٣، الباب ٧٣، ف ٦٦، ص ١٠٠.

(٤) موحد، محمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٩٩.

(٥) المصدر نفسه، ص٩٩.

والمعقولات العقلية، دون حاجة إلى التفكير بها.

والبعض الآخر من الأفعال الإنسانية يشبه الاختراع، كما هو الحال عند تجسُّم الصور في خيال الإنسان، أو كالأفعال الطبيعية للبدن، التي تحصل دون تفكير وتدبّر، كالتنفس، وهضم الطعام، ونمو أعضاء البدن، وما شابه، ممّا يحصل بأمر إلهي.

والبعض الثالث من الأفعـــال الإنسانية يشبه التكـوين، كالأفعال الظاهرية التي تحصل عن قصد وإرادة وحركة، مثل: تناول الطعام والشراب، وسائر الأفعال البدنية والنفسية.

وعلاقة الإنسان الكامل ببدنه، أي بالعالَم الصغير تشبه حكومة الله على العالَم الكبير؛ وقيادته لبدنه تشبه قيادة الله تعالى للكون[١].

أمّا وجه التمايز بين العبد والربّ فهو في افتقار العبد؛ وعليه، فإذا أراد الله أنْ يزيل الفقر عن عبده في كلِّ المجالات، يتزيّن، عندها، العبدُ بالصفات والأسماء الإلهية أيضًا. وعندئذ، إذا قال العبد كُنْ، فسيكون ذلك مباشرة أيضًا. من هنا، فإنّ الإنسان إذا أراد شيئًا ما في الجنة يكون ذلك له: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيَ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾[٢].

علمًا بأنّ اشتهاء العبد، وطلبه دالُّ على فقره الذاتي، لكن الله قد تفضّل عليه، ما جعله قادرًا على إحضار ما يريد، بإرادة منه لسدّ حاجته؛ فنفسُ هذه الإرادة، لها معنىً وبُعدٌ آخر عند الله، لأن طلب الله لأيِّ شيءٍ لا يدلّ على فقره؛ بل يدلُّ على الإمكان الذاتي للعالَم، واقتضائه للطلب، حيث

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥.
(٢) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٣١.

يفيض الله بالوجود عليه، ليسدّ حاجة العالَم وأهله[1].

وبما أنّ للإنسان ثلاث نشآت، هي: الحس، والنفس، والعقل، والعوالِم أيضًا بحسب هذه النشآت، تشمل: الدنيا، والآخرة، وعالَم الربوبية، فإنّ الإنسان يدخل في أحد هذه العوالِم، حسب غلبة وسيطرة كل نشأة عليه[2].

وحكم الإنسان في الأرض هو كالعقل في السماء. فالإنسان هو آخر المولدات ونظير للعقل، ويرتبط به كالدائرة؛ حيث إنّ أوّلَ الدائرة هو وجود العقل الأول، كما ورد في الحديث الشريف: أول ما خلق الله: العقل[3].

والعقل أوّلُ جنس، ونهايةُ الدائرةِ خَلْقُ الجنس الآدمي، حيث تكتمل الدائرة به؛ وبذلك يتّصل الإنسان بالعقل؛ حيث إنّ آخر الدائرة يلتقي بأولها، وبين طرفي هذه الدائرة يوجد سائر ما خلق الله؛ أي أنّ سائر أجناس العالَم موجودة بين العقل الأول والإنسان؛ تمامًا، كالنقاط المحيطة بالدائرة، فإنها تتساوى في كلٍّ الحالات في نسبتها إلى مركز الدائرة[4].

وبما أنّ حقائق الأشياء ثابتة في العالَم العقلي، وتعدّ ممّا هو خاضع

---

(١) صمد موحد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص١٠٢؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١١، الباب ٧٢، ف ١٠ ـ ١١، ص ٥٨ و٥٩.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠١ ـ ٤٠٥.

(٣) المجلسي، بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ١، ص ٩٧.

(٤) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفّت كرباسي، ج١، ص١٠٩؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج٣، الباب٧، ف ٣٧٣ و٣٧٤، ص ٢٥١ و٢٥٢.

للعلم الإلهي الذي يسمّى في عالَم النفس بـ اللوح المحفوظ، وأم الكتاب، والذي ينسب في الألواح القدرية إلى المحو والإثبات، فهذا كله مكتوب في كتاب العلم الرحماني؛ تمامًا، كالمهندس الذي يرسم في ذهنه بداية خريطة البيت ، ثم ينفّذها على الورق، فالله أيضًا تحضره صورة العالَم، ثم ينفذها ويخلقها[1].

كلُّ ما هو سوى الله، من روح وجسم، وعالٍ وسافل، يُقال له: العالَم؛ علِمْنا به أم لم نعلم، وهذا العالم، كلّه، يدلّ على العلم الواجب، لأنّ العالَم كان معدومًا ذاتًا، وعلمُ اللهِ وقدرتُه أفاضا على العالَم بالوجود: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2].

أما مراتب هذا العالَم فهي كالتالي: عالَم الأرواح النورانية، ومنها العقل الأول، أي القلم الإلهي، ثم عالَم النفوس، أي اللوح المحفوظ، ثم عالَم الأجسام[3].

فبعد خَلْقِ العالَم بأمر الله، ونشاط الملائكة واكتمالها، اتّخذ الله خليفةً في الأرض من نوع البشر، ومنحه القوى والمشاعر والآلات الحسية (الحواس) والتخيلية والعقلية، ليكون رابطًا وواسطة بينه وبين خلقه؛ فما يحصل في العقل الإنساني مطابق للعالَم الموجود؛ والعالَم الموجود، بدوره، مطابق للعالَم المنظور في الوصفة الإلهية واللوح العقلي، أي في قلوب

---

(١) صدر الدين شيرازي، محمد، الشواهد الربوبية، طهران، مركز الجميلي للنشر، ١٩٨٤م، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٨٨

(٣) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص١١٥؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ص ٤٤٣.

الملائكة المقرّبين؛ وهذا العالَم بدوره مسبوق بوجوده في اللوح القدري. وإدراك الإنسان في كل مرتبة من صور العالَم، إنما يكون بموجب الاتّحاد مع تلك المرتبة، وتحقق وجود تلك المرتبة عند الإنسان. وبعض هذه الوجودات حسيّة، وبعضها مثالية، وبعضها عقلية. من هنا، فإنّ الوجود هو عقليٌّ في المرتبة الأولى، ومن ثم نفسيٌّ، ثم حسّيٌّ ماديٌّ. وتبعًا لذلك، فإنّ النفس تكون حسّية أحيانًا، ونفسيّة أحيانًا أخرى، وعقلية أحيانًا ثالثة. فإذا بلغ الإنسان الحدَّ الأعلى والمقام الرباني، حينها سيطّلع على القضاء والقدر الربانيَّين، ويشاهد القلم واللوح الإلهيَّيْن، وعندئذٍ سيكون العالَم كلّه حاضرًا لديه. والإنسان الكامل هو المصداق الحقيقي لذلك[1].

الإنسان الكامل هو مرآة لانعكاس مظهر الله، حيث يكون ظهورُ الله في هذه المرآة بحسب استعدادها؛ وتجلّي الله في النفوس الإنسانية الكاملة في الدنيا والآخرة، يكون حسب استعداد تلك النفوس. فكلُّ نفسٍ كاملةٍ ترى الله، حسب معرفتها، وعلمها، واقتضائها؛ وفي النتيجة، فإنّ العارف هو أكمل موجودات العالَم، لأنه يعرف الله بجميع صفاته وكمالاته[2].

لذلك فإنه رغم كون مقام النبوة والرسالة مقامًا إلهيًّا خاصًّا، وليس اكتسابيًّا، ولا يناله أيٌّ كان، لكن قدرات واستعداد الأفراد تشكل الأرضية لتحقق ذلك المقام[3].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٢.

(٢) موحد، صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٧٩؛ وأيضًا: ابن عربي، الرسائل، قاسم محمد عباس، ط١، طهران، دار نشر العربي، ٢٠٠٦م.

(٣) المرجع نفسه، ص٩١؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الداوودي، مؤيد الدين، محمود، الطبعة الأولى، قم، دار النشر الإسلامية، ٢٠٠٢م، ص ١٦٠.

فالجوهر الشخصي للنبي ﷺ، حسب هويته التامة، هو أشرف جواهر النفوس الآدمية، وهو في كمالات قواه، أشد وأكثر نورانية من الجميع، وفي جوهره، وذاته، وهويته أقوى النفوس. فنفس النبي ﷺ هي في أعلى مراتب النفوس والعقول. وهو كما قال ﷺ: "لي مع الله وقتٌ، لا يسعني فيه ملك مقرّب، ولا نبي مرسل"[١]. فرغم أنّ النبي ﷺ يشبه سائر البشر في ماهيته الإنسانية، وهذا الأمر لجهة وجوده الطبيعي البشري: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[٢]، لكنه في البُعد الروحاني يشكل واسطة الفيض، ويتّصل باللوح المحفوظ، والقلم الإلهي[٣]. فمحمد ﷺ هو أكمل النوع الإنساني، وأول دليل على ربّه، لأنّ الربّ لا يظهر إلّا بالمربوب، ولا يبان إلّا بمظهره؛ حيث تظهر جميعُ كمالاته بوجود هذا الإنسان الكامل، لأنّ الإنسان الكامل هو جوامع الكلم، وأمهات الحقائق الإلهية، وأول دليل على الاسم الأعظم الإلهي[٤].

والمقصود بالإنسان الكامل، والحقيقة المحمدية في رأي الشيخ محمود الشبستري هو الحقيقة التي استطاعت حمل ثقل الأمانة، والخلافة الإلهية؛ حيث كان تبلورها قبل خلق الأشياء، وعند ظهور العقل الأول. ويظهر هذا الإنسان الكامل في كلِّ نبيٍّ، أو وليٍّ، بنحو ما؛ وكانت بدايته في آدم عليه السلام، وغايته واكتماله في الخاتم (ص)، ويظهر من بعده في الأولياء الإلهيّين.

---

(١) المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص٢١٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية ١١٠.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر سابق، ج ٨، ص ٢٤٦ و٢٤٧.

(٤) صمد، موحد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص١٢٢؛ وأيضاً: ابن عربي، فصوص الحكم، الفص المحمدي، مصدر سابق، ص ٢١٤.

والإنسان الكامل هو أفضل من كل المجردات، لأن الموجودات تشكل مصداقًا للجمال الإلهي، بينما الإنسان الكامل هو مصداق الجمال والجلال الإلهيَّيْن لكل حبيب. ولهذا السبب لم تتمكن الملائكة من حمل ثقل الأمانة الإلهية لأنها لم تكن تدرك الغضب والجلال الإلهيَّيْن، ولذا اعتبرت الإنسان سفّاكًا للدماء، في حين أنّ الإنسان قام بحمل كلتي المجموعتَيْن من صفات الجمال والجلال، فأضحى أهلاً للخلافة.

٢- الإنسان الكامل هو تجلٍ لصورة الرحمن على المخلوقات

مع وجود الإنسان، أوجد اللهُ غايةَ الأكوان، فكان الإنسان الكامل خليفةَ الله في الأرض، وبعد ذلك في العالَم العلوي؛ لأنّ الله تعالى خلقه بيده، وأطلعه على الأسماء، وجعله أفضل من الملائكة: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٖ فَتَابَ عَلَيۡهِ﴾[١]، وقال تعالى أيضًا: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[٢].

إنّ الإنسان الكامل هو غايةُ خَلْقِ هذا العالَم وهدفه، وهو بحقٍّ، خليفةُ الله، ومحل ظهور الأسماء الإلهية، وجامع حقائق العالَم من الملك، والفلك، والروح، والجسم، والطبيعة، والجماد، والنبات، والحيوان. ورغم كونه جرمًا صغيرًا، لكنّه اختصّ بعلم الأسماء الإلهية، ولهذا فُضّل الإنسان على كل العالَم[٣].

والإنسان الكامل هو أعدلُ شاهدٍ على الربوبية، وعلى الأسرار الإلهية، وهو أحكمُ دليلٍ على صفات الرب الجليل، وهو بيّنة الله، وصورة

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٧.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣١.

(٣) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، ج١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج٢، الباب ٧، ف ٣٧٦، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

الرحمن. يقول النبي الأكرم ﷺ: "إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن"[1]، لذلك فإنّ ارتباطه بالله ظاهر وباطن، وشاهد على ذات الله، وصفاته وأفعاله، ومجهّز بكيفيات الإلهية، فالصنع والخلق والأمر له[2].

إنّ الإنسان على صورة الرحمن، وقد خُلق العالَمُ كلّه من أجله، لذلك فإنّ العالَم كله يطلب الإنسان، والإنسان طالب لله. لذلك فإن تعلّق الإنسان بالأشياء حرام، لأنه متعلّق بالله، وقد خلق الله العالَم من أجله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[3]، وقال تعالى أيضًا: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[4].

إنّ الإنسان الكامل هو خزانة علم الله ومعرفته، ومعدن حكمته: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[5]، وعليه فهو كتاب الله الجامع المشتمل على الحقائق الكونية.

إنّ الإنسان الكامل حاملٌ لكلٍّ قوى موجودات العالَم، حيث تحققت فيه جميعُ مراتب الموجودات؛ وهو المؤهل واللائق بمقام الخلافة الإلهية، والمطّلع على حقيقة الله، وحقيقة المخلوق، وغاية إيجاد العالَم[6].

إنّ الخلافة والولاية صفتان إلهيتان، يفيض بهما الله تعالى على مَنْ أراد من عباده؛ لكن، لمّا كانت هذه الولاية صفة عامة، تتعلق بجميع

---

(١) محمد صالح، مجموع فتاوى ورسائل فقهية، ط١، قم، دار نشر حديث، ١٩٨١م، ١/١٦٥.

(٢) تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي، ج١، ص ١٩٠.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٠، الباب ٧٢، الفتح ١٦٩، ١٧٠، ص ١٨٧ و١٨٨.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٥) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

(٦) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ١، ص ١٩٠.

الموجودات، فإنّ الله تعالى اختص نفسه ببعض هذه الصفات، ومنها الولاية، ومنحها لبعض عباده من المؤمنين الخواص، وعباده الصالحين، ليعملوا تحت الولاية الإلهية التامة[١].

لقد خُلق الإنسان بكلتيْ يدي الله، أي بالصفات الجمالية والجلالية، ويبيّن هذا الأمر جامعيته في حمل حقائق العالَم، ولهذا كان خليفة الله[٢].

ولما كان الإنسانُ الكاملُ خليفةَ إلهية، لذلك خُلق على صورة الرحمن، وشكّل بيّنة من قِبل الله، وجامع عوالَم الخلق والأمر، وجعل الإبداع، والإنشاء، والتكوين، والتخليق، والتحريك، والتصريف بإرادته[٣].

وكلُّ مَنْ يتحقق فيه التجلّي الذاتي لله، فإنه يرى نفسه حقًّا، ولا يرى غيره الحق؛ كالذي يتأمل صورته في المرآة، بينما لا يرى الآخر نفسه. فإذا حصل التجلّي الذاتي، يتخلّص العبد من جميع قيوده، ويصبح بنفسه الحق، وفي هذه الحالة يصبح الحق مرآة للإنسان الكامل، ويطالع الإنسان الكامل ذاته في الحق، والإنسان الكامل هو، أيضًا، مرآة الحق ليرى الحقُّ كمالاته فيه. لكنه مقام سامٍ لم ينله إلّا خاتم الرسل وخاتم الأولياء الإلهيّين صلى الله عليه وآله[٤].

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكي خالقي وعفت كرباسي، مرجع مذكور، ص١٨٥؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر مذكور، ج ٢، الباب ١٥٢، ص ٢٤٦ و٢٤٧.

(٢) صمد، موحد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مرجع مذكور، ص١٦٥؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر مذكور، الفص الآدمي، ص ٥٤ و٥٥.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مرجع مذكور، ج ٧، ص ٧.

(٤) موحد صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مرجع مذكور، ص١٧٩؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر مذكور، الفص الشيئي، ص ٦١ و٦٢.

وبما أنّ الإنسان الكامل قد خُلق على صورة الحق، وهو مجموع حقائق العالَم، لذلك فإنّ الله عندما يخاطبه، فإنه يخاطب العالَم كله، والأسماء كلها[1].

إنّ الإنسان الكامل هو موجود، تلقّى العلوم والمعارف من الحكيم العليم، وسمع كلام الحق بجهده المعنوي؛ وعندما يصبح مستمعًا للكلام الحقيقي، ويضحى متكلِّمًا، ينتقل، عندها، جوهرُ ذاته من مرتبة ما بالقوة، ليبلغ العقل بالفعل، ويصبح ذا شأن، بحيث تحضر العلوم الفعلية في نفسه كلّما أراد ذلك. وعليه، يصبح ناطقًا بالعلوم الحقة، ومتكلّمًا بالمعارف الحقيقية؛ ولا يكون كلامُه في شيءٍ سوى تصوير الحقائق الغيبية المجملة، بصورة علوم تفصيلية إنسانية، وإظهار الضمائر المكوّنة على صحيفة النفس واللوح والخيال[2].

والهوية الروحية للإنسان الكامل، هي مظهر الهوية الغيبية اللاهوتية؛ والهوية النفسية للإنسان الكامل، هي مظهر اسم الله، ومثال النور الجاري، والسيّال في السماء والأرض؛ واستنادًا إلى آية النور الكريمة: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]، فإنّ كلّ ما هو موجود في البلاد الإنسانية، فوجودُه وظهوره يكون بنور الهوية الإلهية.

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مرجع مذكور، ص٢٠١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفص ٣٩٨، ص ٤٥٩ و ٤٦٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر سابق، ج ٧، ص٧؛ وصدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٩٠ و٣٩١.

(٣) القرآن الكريم، سورة النور، الآية ٣٥.

والإنسان الكامل هو مفتاح معرفة الحق، ومظهر خزانة العالَم، لأنّ خزائن العالَم عند الحق تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[1]؛ ومفتاح هذه الخزائن عند الإنسان الكامل: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[2]. فالصراط المستقيم، والمسار الإلهي، ليسا في السماء والأرض والجبال والصحارى واليابسة والبحار؛ بل في ذرّات وجوهر وجود السالك، لأنّ السالك هو قلم الحق تعالى؛ والقرآن المبين والعروة الوثقى هما الاتّصال بطريق الإنسان الكامل؛ وأخلاق الإنسان الكامل هي القرآن، حيث تجتمع الأسماء الإلهية جميعًا في وجوده؛ فهو القرآن، والكتاب المبين، ومبيّن الحقائق.

والجنة وملذّاتها، وجهنم وعذابها، كامنتان في وجود الإنسان الكامل، وهو الذي يطوي الصراط السوي منهما[3]. يقول المرحوم ملا صدرا في تفسيره لهذه الآية: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[4] يقول:"المقصود من غيب السماوات والأرض هو حقيقة الإنسان الكامل؛ فغاية وجود الأكوان، وثمرة شجرة الأفلاك، وخلاصة العالَم، هي الإنسان الكامل هذا"[5].

وإذا التفتنا إلى صور العالَم التي جاءت من الأعلى إلى الأسفل حتى الهيولى الأولى، وكذلك من الأسفل إلى الأعلى حتى مهبط الإنسان، فسنشاهد الإنسان الكامل في كل تلك المراتب. «فالإنسان الكامل هو

---

(١) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية ٥٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٠٤١ ٤٠٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٣.

(٥) محمد، موحد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص١٧٤.

أقرب الموجودات إلى الحق تعالى، مقارنةً بالعقول المقدسة، والملائكة المهيمنة؛ فالإنسان الكامل الذي يبدأ وجوده من أدنى المراتب، ويختتم بأعلى المنازل، لا بد أن يكون قد مرّ على سائر الدرجات، ولا يكون هذا المرور إلّا بالوصول إلى غايات هذه المراتب، من هنا كان عالِمًا بغيب العالَم، وخفائه، وباطنه، ولهذا فإن الإنسان الكامل هو غاية السماء والأرض»[1].

إنّ المقصود من إيجاد العالَم هو الإنسان الكامل؛ فالإنسان الكامل هو الإمام في العالَم؛ فكلُّ مؤثِّر في هذا العالَم يسمّى أبًا، وكلُّ موضع تأثير يُسمّى أمًّا، ونتيجة زواج هذين يسمّى ابنًا أو مولويًّا؛ لكنَ هذا النكاح معنويٌّ، وعليه فإن الأرواح كلها آباء، والطبيعة أم، لأنها محل التغيير والحدوث، والمولويّون والأبناء هم: المعادن والنباتات والحيوانات والجن والإنس[2].

الجدير بالذكر أنّ رتبة الأب أعلى من رتبة الأم، لأنه مؤثر، وهي موضع التأثير أو المتأثر. وأوّلُ الآباء العلويّين هم الأرواح، وأوّلُ الأمهات السفليّين هي الأشياء المعدومة والممكنة، وأوّلُ النكاح هو القصد أو الأمر، وأوّلُ هذا الوجود هو عين الأشياء الممكنة.

هذا النكاح بين الأب والأم، يسري في جميع الأشياء، ونتائجه دائمة. ومن الآباء الأُوَلِ كان الاسم الأعظم، فهو الأول؛ وكان المؤثر في العالَم،

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي مصدر سابق، ص٢٢١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، الباب ١١، الفتح ٤٧٨ ـ ص ٣٠٩.

حيث اجتمعت فيه جميع الأسماء الإلهية. وهو نفسه العقل الأول، والقلم الإلهي الأعلى، والمؤثر من ناحية الحق تعالى في الخلق[1].

والإنسان الكامل عند الشيخ محمود الشبستري له وجود ممتد من الله حتى أسفل الموجودات، ويُظهر هذا المقام الإفاضات الإلهية في كل مرتبة. هذا الوجود القدسي هو غاية العالَم، وخزانة الحكمة الإلهية ومعدنها والصورة الرحمانية، ومرآة جمال صورة الحق تعالى.

٣- ضرورة معرفة الإنسان الكامل

يعدّ الإنسان الكامل من عجائب الخلق المدهشة؛ لقد خلق اللهُ الإنسانَ، أي العالَم الصغير، شبيهًا للعالَم الكبير، بحيث إنّ كلّ العوالِم موجودة فيه. فذات هذا الإنسان موصوفة بجميع الأوصاف الجمالية، والكمالية من الآثار، والأفعال، والعوالِم، والنشآت، والخلائق، واللوح، والقلم، والقضاء، والقدر، والملائكة، والأفلاك، والعناصر، والمركبات، والجنة، والنار. وخلاصة القول: "إنّ الإنسان الكامل هو مِثالٌ عن ذات الحق تعالى، وصفاته وأفعاله"[2].

وقد خُلق آدم شبيهًا للصفات الإلهية، حاملاً للكمالات الإلهية، ولحقيقة أسمائه؛ ونسبته إلى الحق تعالى، لجهة الباطن، هي أكمل من نسبته إليه في الدنيا والظاهر[3]. إنّ الآدمي هو مظهر التجلّي الإلهي في

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١١ ـ ٢١٣.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠٠ و٤٠١.

(٣) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٥١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفتح ١٩١ و١٩٢، ص ٢٥٢ و٢٥٣.

مرآة الوجود؛ أراد الله أنْ يرى ذاته في المرآة، فخلق آدم، ليكون مظهر هذا التجلّي الإلهي. والنتيجة هي أنّ الإنسان الكامل مظهر جميع الأسماء الإلهية[1].

وبوجود هذه الأوصاف، لا بدّ من التعرّف على الإنسان الكامل، والعالَم الصغير هذا؛ لأنه سرّ كبير من المعرفة الإلهية، ولا تتيسّر المعرفة الإلهية إلّا بمعرفة هذا الإنسان، لأنه هو الباب الإلهي، والعروة الوثقى، وبالتمسّك بهذه العروة يمكننا أنْ نتّصل بالعالَم العلوي.

على كل إنسان أنْ يتلقى سرّ الإنسان الكامل، وأنْ يفتح خزانته، وأنْ يتعرّف عليه، وهذا الأمر هو نفسه ضرورة معرفة النبي والإمام: "مَنْ مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"[2]؛ لأنّ حياة الإنسان في عالَم الخلود، ترتبط بمستوى معارف الحكمة الإلهية، والتي هي كامنة في وجود الإنسان الكامل، كما ورد في الآية الكريمة: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[3].

لقد جمع الله تعالى قوام العالَم في الإنسان الكامل، وجعله اختصارًا لكتابه، وجامعًا لقوى العالَم؛ وجعل خَلْقَ الإنسان، والوسائط، والمركبات، والروحانيات، وسائر الأمور من أجله[4]. وبالحقيقة، إنّ نسبة الإنسان الكامل إلى العالَم هي كنسبة الجوهرة إلى الخاتم؛ فكما أنّ الملوك إذا

---

(١) موحد، صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مرجع مذكور، ص٢١٩؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، الفص الآدمي، ص ٤٩.

(٢) الكليني، الأصول، الكافي، ط٢، قم، دار نشر الحجة، ١٩٨٩م، ج١، الباب ٨٧، الحديث٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٨٠.

(٤) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٤٠٠ و٤٠١.

أرادوا ختم رسالة هامة، والمحافظة عليها، قاموا بختمها بخاتمهم، فإنّ كمال العالَم وإتمامه والمحافظة عليه، يكون بالإنسان الكامل[1].

فالإنسان الكامل بموجب الكرامة، والموهبة الإلهية، كان حاملاً للأسماء والصفات الإلهية؛ وفي النتيجة، أضحى واجدًا لكمالات الأول والآخر، والظاهر والباطن، وعالِمًا بكل شيء؛ لكن الإنسان يعتبر أحيانًا أنّ هذه الصفات الإلهية ملك له، فيغتصبها، ويصبح ظلومًا؛ ولأنّه لم يدرك أنّ عليه أنْ يُعيد هذه الصفات إلى صاحبها كان جهولاً. إذًا، فكلُّ مَنْ أراد أنْ يتخلّص من صفتي الظلوم والجهول؛ عليه أنْ يُعيد الأمانة الإلهية إلى أهلها، وصاحبها[2].

استنادًا إلى نظرية الشيخ محمود الشبستري فإنّ معرفة الإنسان الكامل تساوي معرفة الذات، والصفات، والأفعال الإلهية، والعلم بالعالَم الصغير، ومعرفة جوهرة خاتم العالم. ومَنْ غادر هذه الدنيا دون تحصيل هذه المعرفة، كان بحكم مَنْ عاش في العصر الجاهلي.

٤- الإنسان الكامل صورةٌ عن السماوات والأرض

الإنسان الكامل هو مظهرُ الجمع العام؛ فبدء خَلْقِ الإنسان الكامل، وصورته هو آدم عليه السلام، وغايته محمد صلى الله عليه وآله؛ وعَبْرَ السير في المراتب يكون الاستكمال والتدرّج، حتى يبلغ الإنسان الكامل مرحلة الظهور. قال

---

(١) موحد، صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٢٢٥؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، الفص الآدمي، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي وعفت كرباسي، ج١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٠، الباب ٧٢، الفتح ٢١٥، ص ٢٢٧ و٢٢٨.

الله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾[1]، والسماوات السبع هذه تشير إلى تكوين هذا الإنسان الكامل، حيث الدرجات السبع لباطنه وعقله، وهي: النفس، القلب، العقل، الروح، السرّ، والخفي، والأخفى. كما أن الآية الكريمة: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2]، تشير بدورها إلى الخلق التدريجي للإنسان الكامل، وتبيّن خَلْقَ الإنسان من أدنى المراتب، صورةً بعد صورةٍ، وحياة بعد ممات، وكمالاً بعد نقص، حتى يلقى الله سبحانه، أي حتى يبلغ المرتبة التي كان فيها بادئ ذي بدىء: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[3].

تنقسم الموجودات إلى أربعة عوالِم: العالَم الأعلى، وهو عالَم البقاء؛ وعالَم الاستحالة، وهو عالَم الفناء؛ وعالَم التعمير، وهو عالَم البقاء والفناء؛ وعالَم النسبة وهو عالَم الأعراض. وتتوزع هذه العوالِم بدورها إلى موطنَيْن: موطن العالَم الأكبر الخارج عن الإنسان، وموطن العالَم الأصغر، وهو الإنسان الكامل. وعليه، فإنّ الإنسان الكامل هو الوصفة الجامعة للعالَم، ومرآة العالَم، وخلاصة عالَم الممكنات[4]. وعليه، فإنّ الإنسان الكامل هو علّة إيجاد العالَم، وبقاؤه من الأزل إلى الأبد، ومن الدنيا إلى الآخرة[5].

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ١٠٤؛ وأيضًا: صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨٧ و٢٨٨.

(٤) ابن عربي، الرسائل، رسالة العالَم الأكبر والعالَم الأصغر، مصدر سابق، ص ١٧٤.

(٥) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٣٠.

إنّ الإنسان الكامل هو خليفة الله في الأرض، والكلمة الجامعة، والنموذج المشتمل على الكتب الإلهية؛ إنّه الكتاب الذي دُوِّن بكامله بيد الرحمن؛ فالإنسان الكامل هو الروح الأعظم، والجامع لجميع العالَم الكبير؛ لأنه المبدأ، والصورة، والغاية الكلية، وبَدْرُ العقول والنفوس، وثمرة شجرة الأفلاك، وما بينها من معقول ومحسوس.

فالروح الأعظم من الناحية العلمية والعينية يشمل جميع الممكنات؛ وهي روح الإنسان الكامل، وخليفة الله في السماء والأرض. واشتمال الروح الأعظم من الناحية العلمية على العالَم يحصل لأنّ الروح الأعظم هو قلم الحق تعالى الذي يرسم صور الحقائق بنحو الكثرة والتفصيل، ثم يكتب أرقام الأسرار على لوح الأقدار، ثم يرسم على ذلك اللوح النفس والخيال، وسائر المشاعر العامة، والمدارك العقلية.

ويكون اشتمال الروح الأعظم بعينه على جميع الممكنات من حيث إنّ ذاته هي الصورة الكلية، كما كان هو الفاعل والغاية العامة؛ وصورةُ كلٍّ شيءٍ هي تماميّة ذلك الشيء وكماله. وعليه، بما أنّ الإنسان الكامل هو الصورة العامة، فهو كلُّ شيء.

والسبب في اشتمال الروح العقلية للإنسان الكامل على جميع الممكنات، هو أنّ الكتاب المبين مشتمل على نماذج العوالِم وجزئياتها وأفرادها، قبل أنْ تتّصل بالملأ الأعلى والروح الأعظم. وبعد الوصول لا يبقى هناك فرق بين قلم الحق تعالى، وبين تلك الروح العقلية، لجهة شمولها على الكل[1].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٠ وص ٣٠٢ و٣٠٣.

الإنسان عبارة عن مجموع العالَم؛ والإنسان الصغير مختصر عن العالَم الكبير؛ ومن هنا، كان هذا الإنسان الصغير مُدرِكًا للعالَم الكبير، حيث ربط الله تعالى كلَّ جزئيات العالَم الكبير بالإنسان. وخُلق الإنسان على صورة اسم الله، وهذا الاسم يضم جميع الأسماء، ورغم أنه صغير في جسمه؛ لكنه يتضمن جميع المعاني، ويضم العالَم الكبير. ولمّا كان الإنسان الكامل قد خُلِقَ على الصورة الإلهية، فإنّ جميع قواه، تعمل ببُعدٍ إلهيٍّ؛ فهو يرى بعين الله، ويفرح بالله، ويكون مع الله في كل الأمور[1]. يعتقد الشيخ محمود الشبستري أنّ الإنسان الكامل هو اختصارٌ للسماوات والأرض، وله مقام الجمعية العامة، ويرى أنه هو الكلمة الجامعة، ومرآة العالَم.

٥- الإنسان الكامل هو ثمرة الخلق

عند تكوين العالَم وخَلْقِ الإنسان، بدأ الله تعالى بالعقل، وختم بالعاقل؛ فالعقل الأول هو بذر العقلاء، ومبدأ الفضلاء، والعقول الأخرى التي تتقدم الأجسام تعمل تحت سيطرة ذلك العقل. إنّ النفس الكليّة تشكل فروع العقل الأول، وتشكل الأجرام الفلكية عروق ذلك العقل وذهنه، والبسائط العنصرية أوراقه، والنفوس الأرضية أزهاره، والنفوس الآدمية حبوب تلك الأزهار، والعقول المستفادة لب تلك الحبوب وأنوارها، وروح محمد (ص) لب ذلك العقل وزيته وضياء مصباحه. وهذه هي الحكمة في الآية الكريمة: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾[2]، وهذا هو معنى الآية: ﴿كُونُوا

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٦١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج١٢، الباب ٧٣، الفتح ٩٦ ـ ١٠٢، ص ١٢٥ ـ ١٣٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة السجدة، الآية ٥.

رَبَّنِيِّـۧنَ﴾[١]، وبيان الرواية النبوية: «المؤمن مرآة المؤمن»[٢]، والحكمة في الحديث النبوي: "قلب المؤمن عرش الرحمن"[٣].

وهل هناك ما هو أسمى من أنْ يكون قلبُ المؤمن مرآة جمال الحق تعالى؛ وكلما شاء الله تعالى أنْ ينظر إلى تجلّي ذاته نظر إلى قلب المؤمن، كما أشارت إلى ذلك الرواية الشريفة: «إنّ لله في كل يوم وليلة ثلاثمائة وستين نظرة إلى قلب المؤمن»[٤]، وكما روي عنه ﷺ في حديث آخر: «إنّ الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونيّاتكم»[٥]، وكما ورد في الحديث القدسي، أيضًا: "كنتُ كنزًا مخفيًّا، فأحببتُ أنْ أُعرف، فخلقتُ الخلق لكي أعـرف"[٦]. والمُحصِّلة، هي أنّ ثمـرة الخلق والإيجاد، أي المعرفة الإلهيـة، إنّما تتحقـق في العبـد المؤمن: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٧]. والإنسان العارف هو غاية إيجاد الأفلاك والعناصر والمركبات، كما أشار إلى ذلك الحديث القدسي: «لولاك لما خلقت الأفلاك»[٨].

إنّ كلَّ العالَم تفصيل لآدم؛ وآدم هو الكتاب الإلهي الجامع، الذي

---

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٧٩.

(٢) بايبنده، أبو القاسم، عن رسول الله (ص)، نهج الفصاحة، طهران، دار نشر الإسلامية، ١٩٥٢م، الحديث ٣١٠٢.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٤) بايبنده، أبو القاسم، عن رسوالله، نهج الفصاحة، مصدر سابق، الحديث ٢١٠٤.

(٥) الإحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي الطبعة الأولى، قم، دار إحياء التراث، ١٩٨٥م، ج ٢، ص٩١.

(٦) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول كافي، مصدر سابق، ج ١، ص٢٤.

(٧) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٨) المجلسي، محمد باقر، بحارالأنوار، مصدر سابق، ج ٦، ص٩٧.

كان كالروح في جسد العالَم. فالإنسان هو روح العالَم، والعالَم هو جسد الإنسان، أي أنّ العالَم كلّه هو الإنسان الأكبر. وعليه، فإنّ الاهتمام بالعالَم دون الإنسان كالإهتمام بالجسد دون الروح. وكمال العالَم بالإنسان، كما كان كمال الجسد بالروح، لذلك فالإنسان هو الروح المنفوخ في العالَم، وهو المقصود منه[1]، وهو نموذج صغير للعالَم الكبير، وفيه نسخة عن كلٍّ الممكنات التي أودعت في وجوده[2].

لكن إدراك ذات الحق تعالى أمرٌ متعذّر ابتداءً، إلّا من خلال مرآة قلب المؤمن، وذلك استنادًا إلى الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[3]، والآية الكريمة أيضًا: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[4]، وقول الرسول ﷺ: مَنْ رآني فقد رأى الحق[5]، والآية الكريمة: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[6]، والحديث النبوي الشريف: "أدّبني ربي فأحسن تأديبي"[7]، وقول الله تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾[8]، والآيـة الكريمة الأخرى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[9]؛ فكلُّ تلك الآيات

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٧٤؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفتح ١٩٤، ص ٢٥٥.

(٢) موحد صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٢٧٨؛ وأيضًا: ابن عربي، تجليات الأسماء الإلهية، ط١، طهران، جامعة طهران، ١٩٨١م، ص ٦.

(٣) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٤) القرآن الكريم، سورة الذاريات، الآية ٢١.

(٥) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ص ٧١.

(٦) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٨٠.

(٧) الريشهري، محمدي، ميزان الحكمة، ط١، قم، دار الحديث، ج ٢، ص٣٢١.

(٨) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٩) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٢٩.

والروايات تؤكِّد المقام السامي للإنسان الكامل[1].

هذا يعني أنّ الإنسان الكامل يحمل في الواقع الأسرار الإلهية، وأنّ كلَّ ما هو سوى الله، فهو جزء من الإنسان الكامل؛ وكلُّ مَنْ أراد أنْ يدرك كماله، فعليه أنْ ينظر إلى نفسه[2]، ومن خلال نظرته تلك، يدرك أنّ الكتاب الإلهي الجامع والكامل الذي اجتمعت فيه جميع الآيات، والذي ترابطت فيه حقائق العقول والنفوس، والذي فاضت فيه فروع العلوم المختلفة، والذي يضم جميع أسماء الله، هو الإنسان الصغير بعينه[3].

فالصورة الإنسانية هي دليل قاطع على مدلولها، وعلى خالقها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[4]؛ والموجود الوحيد المؤهل للخلافة الإلهية هو الإنسان الكامل، لأنّه جاء على صورة الرحمن، حيث أودعت فيه جميع استعدادات الكائنات؛ وكان هو الدليل الأفضل على موجد العالَم وخالقه، وأكمل الآيات الإلهية، إلى حدٍّ أنّ معرفة الحق تعالى موقوفة على معرفته، ومعرفته موقوفة على معرفة كل العالَم، والمعارف القدسية، والحقائق الإلهية[5].

ولهذا السبب، كان القلم الإلهي المقدس باسم أم الكتاب في جانبه الروحي والعقلي، وبذلك كان مُحيطًا بأكبر الحقائق العقلية الكلّية. وكان في

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٨٥ - ٣٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩٦ - ١٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٩٦ و٣٩٧.

(٤) القرآن الكريم، سورة التين، الآية ٤.

(٥) ابن عربي، الرسائل، رسالة حقيقة الحقائق، مصدر سابق، ص ٦٤ - ٦٥.

ناحية قلبه الحقيقي، كتابَ اللوح المحفوظ الذي تُحفظ وتُرسم فيه كلُّ المعقولات، بشكل تفصيلي وإلى الأبد. وكان في ناحية نفسه الحيوانية مادة لطيفة بخارية، وكان كالجرم السماوي، لديه قابلية تلقي الأنوار الحسيّة والضيائية، فكان دفترًا جسمانيًّا وكتابًا هيولانيًّا[1].

٦- الإنسان الكامل جامع للنشآت الثلاث

نفسُ الإنسان وروحُه من الناحية الحسّية داخل عالَم المادة، وضمن جنس الحيوانات. ومن الناحية النفسية هي من جملة الملكوت الأوسع، ومن الناحية الروحية هي من جملة الملكوت الأعلى[2].

الإنسان هو العالَم الأصغر، وروح العالَم وعلته، وهو صغير من الناحية الجسمية والحدوث، لكنه العالَمُ الأكبر لجهة كونه خليفة الله، والعالَم كلّه مسخّر له؛ وهو أكمل نشأة للإنسان في هذه الدنيا؛ أما في الآخرة، فينقسم البشر إلى قسمين: كافر أو مؤمن، شقي أو معذّب، سعيد أو منعّم[3].

علمًا بأنّ معظم الناس لا يخرجون عن نشأة الحسّ وعن الدنيا، لهذا فإنهم معذبّون؛ خلافًا لجوهر النبوّة الجامع لكل النشآت الثلاث، لأنه صاحب قوى ثلاثية حسيّة ومثالية وعقلية كاملة[4].

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٩٦ و ١٩٧. ج ٤، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٥٣.

(٣) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٠١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، الباب ٦، الفتح ٣١٣ ـ ٣١٥، ص ١٢٢.

(٤) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٥٣.

إذن فالإنسان الحقيقيُّ هو النبيُّ، أي الكلمة الجامعة، وليس جزءًا من العالَم؛ بل هو العالَم كله[1]؛ فجوهر النبوّة هو مجمع الأنوار العقلية والنفسية والحسّيّة؛ فالنبيُّ بروحه وعقله ملكٌ من ملائكة الله المقربين، وبمرآة نفسه وذهنه يُشكل فلكًا مرفوعًا عن الخسائس الحيوانية ولوحًا محفوظًا من الوساوس الشيطانية، وبحسّه ملك من السلاطين العظام.

إنّ النبيَّ بوحدته الشخصية هو جوهر المَلَك، والفُلك، والمُلك، وجامع النشآت الثلاث بنحوها الأكمل؛ لهذا فهو بواسطة روحه كان من الملكوت الأعلى، وبواسطة نفسه كان من الملكوت الأوسط، وبواسطة طبعه كان من الملكوت الأسفل؛ كما أنّه كان خليفة الله، ومجمع مظاهر الأسماء الإلهية، وكلماته التامة. كما قال بنفسه عن نفسه: «أوتيت جوامع الكلم»[2]. فالنبي هو الإنسان الكامل، وهو أكمل الموجودات، لأنه من ناحية الرتب هو جامع لجميع المراتب. علمًا بأنّ هذا العلو ليس لذاته؛ بل باعتبار منزلته ومقامه عند الله، ما جعله أعلى من الجميع[3].

الوجوه الثلاثة المذكورة آنفًا، هي خاصة بالأنبياء، رغم أنه قد يكون جزءٌ منها ممكِنًا في غيرهم أيضًا، مثل العلم بالحقائق العينية الذي ظهر في الأولياء والتابعين له أيضًا، أو العلم بالمغيبات الذي قد

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٠٩؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، باب ١٠، الفتح ٣٦٠، ص ٣٠٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٣) موحد، صمد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٢٩١؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، الفص الإدريسي، ص ٧٥.

يحصل عند بعض من أهل الكهانة، وأصحاب النفوس القوية أيضًا، أو لدى البعض الآخر ممّن يمكنه التأثير في نفوس الآخرين، عبر الإصابة بالعين، وما شابه[1].

إن الله تعالى أوجد المخلوقات على أصناف مختلفة، واختار من كلٍّ صنف بعضًا منه؛ وانتخب من بين من اختار الخواص، أي المؤمنين؛ واصطفى من بين المؤمنين خواصًا هم الأولياء؛ واختص من بين الأولياء أيضًا، خواصًا هم الأنبياء؛ واختص من بين الأنبياء أيضًا، أصحاب الشريعة، وانتخب من أصحاب الشريعة الرسل، واصطفى من الرسل واحدًا هو منهم، وليس منهم، إنه محمد ﷺ، فهو سيد جميع المصطفين في العالَم[2]. إنّ الروح المحمدية كانت المدد لجميع الأنبياء والرسل، من بدء خَلْقِ الإنسان حتى القيامة، وذلك استنادًا لقوله ﷺ: "كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين"[3].

والنتيجة، هي أنّ الاسم الأعظم، هو نفس الحقيقة المحمدية، لأنّ الاسم الأعظم الإلهي، وتجلياته ناشئة عن مرتبة أحديته، والواحدية بذات مرتبة الإنسان الكامل، والحقيقة النبوية وأوصيائه عليهم السلام. ولا شك في أنه ﷺ هو برهان على كل شيء، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾[4]، فهو المبدأ والغاية، البداية والنهاية.

والله هو فاعل كل شيء، والإنسان الكامل هو عناية الله بالمخلوقات:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، الشواهد الربوبية، مصدر سابق، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢١٨؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفتح ٢٦٣، ص ٢٩٩ ـ ١٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، الباب ١٤، الفتح ٥٦٨، ص ٢٦٣.

(٤) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٥٣.

«لولاك لما خلقت الأفلاك»[1]. من هنا، فإنّ نفس النبي ﷺ، هي برهان على أي شيء من الظواهر والبواطن[2]. إنّ الإنسان الكامل في نظر الشيخ محمود الشبستري، يضم جميع النشآت والعوالِم، فهو العالَم كلّه ولبّه، وليس جزءاً من العالَم.

٧- الإنسان الكامل هو أول مخلوق

إنّ أوّلَ مخلوقات الله هو العقل؛ والعقل هو صاحب العقل الإلهي؛ والعقل الأول هو نورٌ، باعتبار نورانيته وظهوره بذاته؛ وباعتبار تجرده الذاتي، وحضوره عند ذاته، فهو عقل بالفعل؛ وباعتبار غلبة الصفات الملكية، والأخلاق الحسنى فهو ملك؛ وباعتبار تصوير الحقائق بنحو تفصيلي على ألواح النفوس الناطقة، سُمّي قلم"[3].

وحسب رأي الشيخ محمود الشبستري، فقد خلق الله القلم واللوح، وسمّاهما العقل والروح، ومنح الروح صفتَيْن: علمية وعملية، وأصبح العقل معلمًا مفيدًا للروح؛ ثم خلق جوهرًا أدنى من النفس، وسمّاه البهاء، وهذا البهاء جامعٌ لجميع الصور الطبيعية؛ ثم جعل الله مراتب بين الروح الموصوفة بالصفتين العلمية والعملية وبين البهاء، تشتمل على جميع المراتب من أعلى العلّيّين إلى أسفل السافلين[4].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحارالأنوار، مصدر سابق، ص٧٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، طهران، بنياد حكمت إسلامي صدرا، ١٩٩٩م، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

(٤) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٢٨؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج٢، الباب ٧، الفتح ٣٤٤ ـ ٣٦٦، ص ٢٣٦.

جاء في الرواية النبوية: "إنّ أوّلَ ما خلق اللهُ العقلَ، فقال له: "أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر"[1]؛ وهذا العقل هو روح النبي ﷺ الذي أُمر أنْ عُدْ إلى الدنيا، فأنت رحمة للعالمين؛ ثم أُمر أنْ عُدْ إلى خالقك، فأنت رحمة للعالمين؛ ثم أُمر أنْ عُدْ إليَّ، فتوجّه في ليلة المعراج نحو الحق تعالى، ثم قال للعقل: "وعزّتي وجلالي ما خلقتُ خلقًا أحبَّ إليَّ منك"[2]، وهذا الأمر يبيّن حال النبي ﷺ، وأنه أحبّ الخلائق إلى الله؛ لذلك فكلٌّ ما يُقال حول معرفة الروح الأعظم، يتناول حال النبي ﷺ، المتّحد مع العقل الفعّال، والروح الأعظم[3].

وعليه، فإنّ أوّلَ مخلوق خلقه الله هو نفس النبي ﷺ، أي الإنسان الكامل؛ وقد حدّث عليًّا عليه السلام عند عودته من سفر المعراج، قائلاً: «يا علي إنّ الله تعالى كان الله ولا شيء معه، فخلقني وخلقك روحَيْن من نور جلاله، فكنّا أمام عرش ربّ العالمين نسبّح الله ونحمده ونهلله، وذلك قبل أنْ يخلق السماوات والأرض»[4].

كما أنّ للنبي ﷺ سيادة على كل العالَم بتمام معنى السيادة، وأنّ حكمه سارٍ على كل شيء، وعلى كل أحد حتى يوم القيامة[5]، وليست

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص٣٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٣٣ - ١٣٥.

(٤) الأمين، السيد حسن محمد، المشاعر ملا صدرا، ط١، طهران، دار نشر فرهاني، ١٩٩٣م، ص ٦٠.

(٥) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٢٩؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، الباب ١٢، الفتح ٥٢١، ص ٢٢٣ و ٢٢٤.

هناك أمة إلّا وهي تحت الشريعة الإلهية المحمدية، استنادًا إلى قوله ﷺ: "كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين"[1]. ولمّا كان سيدَ الأنبياء والمرسلين، فهو سيدُ سائر الناس أيضًا، سيدهم وسيّد الأمة كلها من لدن آدم عليه السلام حتى القيامة؛ والآية الكريمة: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[2]، تشير إلى هذا الأمر أيضًا، لأن البشر قبل ظهوره وبعد ظهوره كلّهم أمته، وهو الكفاية لهم جميعًا: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[3]. لهذا فهو أهل للمرحمة العامة، لأنّ الله تعالى لم يختصّه بأمة خاصة وزمان خاص[4].

واستنادًا إلى رأي الشيخ محمود الشبستري، فإنّ أوّلَ مخلوقات الله هو الإنسان الكامل، أي العقل الأول، والحقيقة المحمدية؛ هذا المخلوق هو بعد الله تعالى أكملُ الموجودات، وأولُ صادر وثاني مصدّر؛ والامتداد والسعة الوجودية للإنسان الكامل هما من بدء الخليقة حتى انتهائها، وله ظهور في كل نشأة وزمان بنحوٍ من الأنحاء؛ وكان أوّلَ ظهور له في قالب الأنبياء في النبي آدم عليه السلام، وغاية ظهوره وأكمله في شخص النبي الأكرم محمد المصطفى ﷺ.

٨- كيفية اتصال النفوس بالإنسان الكامل

إنّ النفس النبوية هي مقام شريف، تناله النفس الإنسانية التي هي في مقام كمال الطاقتَيْن: العلمية والعبادية، حيث ينال خواصُ أمة النبي ﷺ

---

(١) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، ج٤، ص٥٦.

(٢) القرآن الكريم، سورة الفتح، الآية ٢.

(٣) القرآن الكريم، سورة سبأ، الآية ٢٨.

(٤) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٣٤؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٣، الباب ٧٣، الفتح ٣٣٩، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

هذا المقام بالإرث. وقد وردت أحاديث نبوية متعددة في تأييد ذلك، منها: "العلماء ورثة الأنبياء"[١] و«إنّ لله عبادًا ليسوا بأنبياء، يغبطهم الأنبياء»[٢]، و«علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»[٣].

فإذا تخلّق الإنسان بالأخلاق النبوية، انعكس على قلبه استعدادُ قبول المعارف الإلهية التي فاضت على قلب النبي ﷺ أيضًا، لأن طاعة الرسول هي طاعة لله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[٤]؛ لكن الذي لا يتأدّب بآداب النبي ﷺ، ولا يتخلّق بأخلاقه؛ فلنْ يهتدي بهديه، مهما كان يعمل بالتكاليف في الظاهر، لأن عمله يكون من دون بصيرة، أو لأنه يكون من المنكرين والجاحدين[٥].

وقد أُختير النبي الأكرم ﷺ لتحلّيه بالأخلاق السامية، وامتلاكه الخصوصيات الثلاث المتعلقة بالروح، والنفس، والحسّ بنحو أكمل؛ وأولُ تفوّقه ﷺ هو اطّلاعه على المعارف الإلهية، وحقائق الموجودات، كما هي عند الحق تعالى، لأنه عالِم بجميع النشآت؛ وعليه، فهو عارفٌ بأحوال الخلائق في العالَم الآخر أيضًا؛ وثاني تفوّقه ﷺ هو قوته الباطنية، ما يجعله مطّلِعًا بواسطة هذه القوى على الحقائق الموجودة في الصور، والأشباح المثالية، المتوسطة بين عالَمي الحسّ والعقل، حيث يرسم بطاقةِ حسّه الظاهري تلك، الحقائق في قالبٍ ماديٍّ؛ لهذا فهو يرى جبرائيل

---

(١) بايندە، أبو القاسم، عن الرسول الأعظم (ص)، نهج الفصاحة، مصدر سابق، ج ٢٠١٤.

(٢) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص٩٩.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٨٠.

(٥) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٧٧.

بصورته وشكله؛ وثالث تفوقه ﷺ هو امتلاكه لطاقةٍ قويةٍ وشديدةٍ ضدّ الأعداء، ما يُمكِّنه من التغلب على الشياطين، وامتلاكه الاستقامة والثبات بوجه المصاعب والحروب، والصبر عليها[1].

ويعتقد الشيخ محمود الشبستري أنّ الإنسان الكامل هو المقام المحمود، الّذي يضمُّ عواقب جميع المقامات؛ وبموجب هذا المقام يصبح ناظرًا إلى جميع الأسماء الإلهية المختصة بالمقامات؛ وهذا المقام خاص برسول الله ﷺ، ولهذا كان أهلاً ليكون سيد كل البشر. ومظهر هذا المقام في الدنيا هو آدم عليه السلام، لأنه واجد لجسد النبي ﷺ، وهو في الآخرة محمد (ص)؛ وبموجب هذا المقام فإنه يمتلك شفاعة العالَم كلّه، من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن وحيوان ونبات وجماد[2].

واستنادًا إلى الآيات الإلهية، وأقوال المعصومين، يرى الشيخ محمود الشبستري أنّ شرط وقوع الكمالات للبشر هو اتّصالهم بالإنسان الكامل، عبر إطاعة أوامره ونواهيه.

٩- أفضلية الإنسان الكامل على الملائكة

إنّ الإنسان المهتدي بالنور الإلهي هو أشرف الخلائق، قد اختاره الله، ونسبه إليه؛ لهذا فإنّ مبدأ الإنسان ومنتهاه، هو الله نفسه، لأنّه جاء مع روح الله، وبمباشرة الله، وقد نسب الله إلى يديه تخمير جسد الإنسان؛

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٧، ص ١٥١ - ١٥٣، وج ٥، ص ١٦١.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٥١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفتح ٣٢١ - ٣٢٣، ص ٢٩٣ - ٢٩٥.

وبموجب هذا الشرف تحصل للإنسان صورةٌ مناسبة، بمروره في كل عالَم وحضرة[1].

يقول الشيخ محمود الشبستري: إنّ فضيلة العالَم الإنساني على سائر المخلوقات إنما هي بسبب تكريم الله له، لأنّ الله قد صنعه بكلتي يديه، أي صفاته الجمالية والجلالية؛ في حين أنّ سائر المخلوقات لم يوجدها الله بنفسه، بل بواسطة العِلل؛ هذا الإنسان هو أفضل من جميع الملائكة الأرضيّين والسماويّين، ما عدا الملائكة العالين الذين هم من نوعٍ أفضل من نوع البشر[2]. إنّ فضيلة الإنسان عامة على جميع الملائكة، إنما هي بسبب جامعيته، لأنّ كلًّا من الملائكة يعبد حسب اسمه الخاص، بينما يعبد آدم جميع أسماء الله تعالى[3].

وبسبب نفخ روح الإنسان على الصورة الإلهية، كان الخليفةَ في العالمين، حيث سجدت له الملائكة؛ لكن هذا المقام هو مقام الإنسان المعنوي الكامل، وليس أيُّ إنسانٍ نوعيًّا، أو فردٍ يعيش في عالَم الخارج. واستنادًا إلى الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[4]، فإنّ علّة وجوب السجدة لآدم عليه السلام هي أنه نسخةٌ مختصرةٌ عن العالَم الروحاني والجسماني، ونموذج من

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٦ - ١٠٩.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، الفص العيسوي، مصدر سابق، ص ١٤٥.

(٣) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٦٤؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٨، الباب ٦٩، الفتح ١٤، ص ٥٦. المصدر السابق، الفص الآدمي، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٤) صدر الدين الشيرازي، محمد، القرآن الكريم، مصدر سابق، سورة البقرة، الآية ٣٤.

مبدعات الكل، لأنه قد قدّرت له كلُّ الكمالات الفعلية، والإشراقات النورية، والوصول إلى الخيرات[1].

فالملائكة أفضل من البشر لجهة التفصيل، لكنهم ليسوا أفضل من الإنسان لجهة الحقيقة، لأنّ الأشخاص جميعًا يرتبطون بالأسماء الإلهية حسب مراتبهم، والأسماء الإلهية كلها، رغم آثارها المختلفة، لا أفضلية لبعضها على البعض الآخر، ولكلٍّ منها سلطته على العالَم بنحو ما[2]. إنّ العبد الصادق بحسب جسده هو من أهل الأرض، لكنه بحسب عقله هو من أهل السماوات؛ فهو بتعبير آخر ملك بشري، وبشر ملكي[3]؛ وعليه، فإنّ الأمر بالسجود لآدم هو أمر بالسجود لقدرة الله أيضًا، وليس أمرًا بالسجود للهوية الإمكانية، وإلّا لأدّى ذلك إلى الشرك؛ لذلك كان موضع السجود بسبب بلوغ المقام الإنساني القرب الإلهي وفنائه في ذات الله، وبقائه في الله، ولأنّ الروح الإنسانية كانت مرآة جمال مظهر الله تعالى[4].

إنّ الملك هو أفضل من الإنسان كنوع، بسبب المبادرة، لأنّ الملك ذاتٌ مشغولةٌ بالتقديس، ولا تأخذه غفلة، وهو الموجود الذي يقدّس ويسبّح؛ والملائكة هم كذلك ذوات، ولا تأخذهم الغفلة، كما هو الحال لذوي النشآت الطبيعية وأمثالها، لهذا فهم مشغولون دومًا بتسبيح الله وتقديسه، على

---

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥ ـ ٦.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٧١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفتح ١٥٣، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٧، الباب ٦٩، الفتح ٥٢٩، ص ٢٩٧.

(٤) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥ ـ ٦.

خلاف البشر الذين تدفعهم الطبيعة والمزاج إلى الغفلة التي تنتج عنها الحُجب. لكن الإنسان لجهة النشأة والمقام المعنوي كالملائكة؛ بل هو ملاك؛ بل هو على رأس الملائكة، لأن الله تعالى قد صنعه بكلتي يديه، ودون واسطة العناصر، بينما سائر الموجودات صنعتها النفس الإنسانية؛ ومَنْ تعتريه الغفلة بسبب جسمه وطبيعته، فقد ينزل مقامه[١].

وتقدّم الإنسان على الملائكة، بسبب تعلّمه الأسماء الإلهية: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[٢]، لأنه، بسبب ذلك، تعرّف على حقائق الأكوان، وإيجاد الموجودات التي منها الملائكة أنفسها؛ في حين، أنّ الملائكة لا يمتلكون علم الأسماء كلّها. وفي النتيجة، كانت حكمة سجود الملائكة لآدم بسبب هذا التشريف الإلهي وعلمه بالأسماء، وهي في الواقع سجدة لله[٣].

يرجع تفضيل مقام آدم على الملائكة، لأصول عديدة، هي:

- **الأصل الأول**: إنّ أساس الموجودات هو جوهرها وليس أعراضها؛ وأصل الجواهر هو من عالَم الأمر والمجردات، وليس من عالَم الخلق والماديات؛ وإنّ أصل المجردات هو العقول والأرواح الكلّية، وليس النفوس السماوية والأرضية؛ وإنّ أصل الأرواح أيضاً، هو الروح الكلّية التي لا توجد أية فاصلة بينها وبين الله تعالى.

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٨١؛ وأيضاً: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٣، الفتح ٤٧٧ و٤٧٨، ص ٥٠٠ ـ ٥٥٢.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣١.

(٣) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٨٩؛ وأيضاً: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ح ١٢، الباب ٧٣، الفتح ٢١٨ ـ ٢٢١، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٧.

- **الأصل الثاني**: إنّ أيَّ موجود أقرب إلى الله تعالى، في سلسلة العلل والمعلولات، يكون هو الأشرف والأكمل.

- **الأصل الثالث**: رغم أنّ الإنسان بصورته البشرية، هو نوع من الحيوانات، لكنه بحسب قوته النفسانية، وصورته الباطنية الأخروية، يمتلك قابلية أنواع كثيرة، وحقائق متخالفة؛ فبعض هذه الحقائق من جنس الملائكة، وبعضها الآخر من جنس الشياطين، وبعضها الثالث من جنس الوحوش المفترسة والحيوانات الأخرى، وبعضها الرابع ممّا هو أدنى من الحيوانات؛ وبتعبير آخر، لا يوجد نوع من الأنواع الدنيا أو السفلى، إلّا لها ما يمكن لبعض الأشخاص من بني الإنسان أنْ يبلغها.

- **الأصل الرابع**: سارت موجودات العالَم في سلسلة نزولية، من الأعلى إلى الأدنى، لتبلغ الجسمانيات؛ ثمّ تسير في سلسلة صعودية من الأدنى إلى الأعلى حتى تلاقي الله تعالى؛ وكلٌّ مَنْ كان الأقدم في هذه السلسلة، كان الأشرف والأفضل في سلسلة التكوين؛ وكلٌّ مَنْ كان الآخِر لجهة الغاية، كان الأشرف، ولكلٍّ الأشياء الطبيعية غاية، وليس هناك موجود ناقص إلّا وهو في حركة نحو الكمال[1].

- **الأصل الخامس**: امتاز الإنسان عن باقي الموجودات بقدرته على السير من أدنى المراتب إلى أعلاها، حتى بلوغ مرحلة الكمال، ليكون عندها أفضل الممكنات.

- **الأصل السادس**: إنّ منشأ انتقال هذا الموجود الضعيف إلى العالَم

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، الفص السليماني، ص ١٦٧.

الأعلي هو عناية الفاعل به؛ فإنْ كانت جميع الموجودات تطلب الكمال، إلّا أنّ الإنسان هو الوحيد الذي يبلغ مرتبة الكمال العليا، بسبب عناية الفاعل به، وذلك عَبْرَ تحويل ما به من القوة إلى ما بالفعل.

إنّ نهاية سَيْرِ المواد الأخرى من الجماد والنبات والحيوان هي العالَم الأعلى، إلّا أنّ النوع الإنساني يمكنه تجاوز هذه المرتبة؛ وبما أنّ الإنسان ضعيف في حيوانيته: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَـٰنُ ضَعِيفًا﴾[1]، فإنّ ضعفه هذا هو منشأ انفعاله وارتحاله من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا، ومن المقام الحيواني الحسّي إلى الملكي العقلي؛ بينما الملائكة المقربون ليسوا بحاجة إلى الاستكمال والحركة، لأنهم دائمو القرب؛ وكلٌّ واحد من الملائكة السماويّين، هو في مقام عبوديته الذي هو فيه، وليس لديه قابلية الحركة والارتقاء، لأنّ الإشراقات تصلهم بشكل دائم؛ والشياطين، أيضًا، بسبب قوتهم النارية، ورسوخ الأنانية، وحبّ الرئاسة فيهم، فإنهم غير مستعدّين للعبودية، وتغيير فطرتهم؛ والجمادات، أيضًا، بسبب صلابتها لا تستطيع الانقلاب إلى دار أخرى؛ أما الإنسان فهو يستطيع التحرك من القوة المحض إلى الفعلية المحض[2].

ويرى الشبستري أنّ عالَم الجن والشياطين، يشكلان الفاصل بين الملك والإنسان، وأنّ الملائكة هم الأرواح المنفوخة في الأنوار، وأنّ الجن هم الأرواح المنفوخة في الهواء، وأنّ الناس هم الأرواح المنفوخة في الأشباح. فالجن كانوا من عالَم البرزخ، وهم يشبهون الإنسان من جهة،

---

(١) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية ٢٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٩ ـ ٧١، وج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

ويشبهون الملائكة من جهة أخرى. ويستطيع الإنسان أنْ يبلغ عالَم البرزخ ومجاورة الجن، أو أنْ يسموَ فوقهم، ليبلغ الملائكة، أو يتّصل بما هو فوقهم[1].

- **الأصل السابع**: كلُّ ما يتعلق بالبدن من صُوَرٍ أو نفوس حيوانية أو إنسانية أو فلكية يتصاحب مع القوة والاستعداد؛ لهذا فإنّ هذه المتعلقات بحاجة إلى جوهر عاقل يحوّله إلى وجود، وكل ما أصبح بالفعل يمكنه أنْ يكون كلّ الموجودات، لأن من شأن الموجودات كلِّها أنْ تصبح عاقلة، كالصُّور المادية التي هي معقولة بالقوة؛ فكلُّ ما اكتمل بالفعل لا يخلو منه أيٌّ من المعقولات، وينبغي أنْ يكون عقلاً بسيطًا، أي أنْ يصبح صورةَ الكلِّ في عين الوحدة، ويصبح في الواقع مكملاً للنفوس، لذلك فمُكمّل النفوس هو عقليٌّ روحانيٌّ بالفعل، وهو من عالَم الغيب.

- **الأصل الثامن**: إنّ الموجودات الممكنة الصادرة عن الحق تعالى، لها سلسلتان: سلسلة البدو والصدور، وسلسلة العود والرجوع؛ بدأت سلسلة البدو والصدور بالأشرف، ثمّ تنزّلت؛ وسلسلة العود والرجوع على العكس من ذلك. لذلك كان **أولُ** الصدور هو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، والاسم الأعظم، والعقل الكلي، وعالَم العقول؛ ثم بالترتيب: النفس الكلية، وعالَم النفوس المجردة، ومدرك الكليات، والنفس الخيالية المجردة من الأجسام، والنفس المنطبعة المدركة للجزئيات، وقوى النفس المنطبعة، والنفوس النباتية، والجواهر المعدنية، والجواهر العنصرية،

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، ج١، مصدر سابق؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٢، الباب ٩، الفتح ٤٤٣، ص ٢٨١ ـ ٢٨٢.

والهيولى، وهو أخس الجواهر؛ وتحصل سلسلة العود والرجوع إلى الكمال بعد الهبوط، ثم تطوي المراتب المذكورة ثانية من الأسفل إلى الأعلى.

إنّ الصورة الإنسانية في سلسلة الصعود والنزول هي آخر المعاني الجسمانية، وأول المعاني الروحانية، حيث توجد بعد مرتبة الإنسان البشري مراتب كثيرة في الصعود، حتى تصل إلى اللانهاية؛ لذلك فكما أنّ النفوس الإنسانية متفاوتة في النهاية، فإنها متفاوتة في البداية، أيضًا[1].

ويعتقد الشبستري أنّ الرسل هم أعقل العقلاء، وأكمل الخلائق، لأنهم يشاهدون الأمر الإلهي كما هو؛ وعليه، فهم يثبتون كلَّ ما يثبته عالَم العقل[2].

بالالتفات إلى المقدمات المذكورة، فإننا نستنتج أنّ الإنسان يستطيع بلوغ مقام أعلى وأشرف من الملائكة، وأنّ للملائكة طبقات متفاوتة في وجودها النزولي؛ وكما أنّ أشرف درجات الملائكة هي العقول الفعالة، فإنّ للإنسان أيضًا درجات متفاوتة في الصعود؛ وأشرف تلك الدرجات وأكملها هي درجة الأرواح النبوية، التي هي العقلُ بالفعل، والمكملة للنفوس والعقول، وشفيعةُ الخلائق عند الله، حيث لا توجد واسطة بينها وبين الله[3].

---

(1) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٩ ـ ٧١. وج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٨.

(2) الإلهي الأردبيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٤١١؛ وأيضًا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٩، الباب ٧١، الفتح ٣٦٨، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(3) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣، ص ٥٩ ـ ٧١، وج ٢، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

كما أنّ الإنسان الكامل، وليس الإنسان الحيواني، يشكّل أكملَ نشأةٍ، ويضمّ جميع حقائق العالَم، والأسماء الإلهية، وقد خلقه الله على صورته وتجليه؛ لهذا فإنّ الإنسان الكامل يرى الله مع كلّ شيء وصورة، بسبب مقام الجمع الذي بلغه.

لقد فضّل الله بعض الناس على البعض الآخر، إلّا أنّ هذا التفضيل ليس بحسب إنسانية الفرد الداني؛ بل بحسب بُعد حيوانية الفرد الداني، المُسخَّر للفرد العالي، لأنّ الإنسان لا يمكنه أنْ يسخّر مَنْ هو مثله، فالمُسخَّرُ هو حيوانية الفرد، وليس إنسانيته[1].

١٠- مراحل سير الإنسان الكامل في الهبوط والصعود

يحمل الإنسان صورةً من عالَم الشهادة المحسوس، وروحًا من عالَم الغيب الملكوتي؛ فيه سرٌّ يُمكّنه من اكتساب الفيض من الأنوار الإلهية، دون أيّ واسطة؛ كما يُمْكِنُه من خلال التربية أنْ يرتفع من عالَم الشهادة إلى عالَم الغيب، ومن عالَم المُلك إلى عالَم الملكوت؛ ويمكنه أنْ يعْبُر عالَم الملكوت من خلال متابعة الحق تعالى، ليبلغ الجبروت، وغيب الغيوب، وأنْ يرى أنوارَ جمالِ الله وجلاله، دون واسطة؛ وهذا هو السرّ الذي أودع في الإنسان، الّذي كانت الملائكة غافلة عنه: ﴿إِنِّيَ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، لأنّ الملائكة لا يستطيعون تجاوز عالَمهم لعدم وجود الاستعداد لديهم[3].

فالإنسان، عندما هبط بأمر الله، ونزل إلى عالَم الأرض، وانتقل من

---

(١) صمد، موحد، مجموعة آثار الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص٢٠٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص٢١٧؛ وأيضًا: ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، الفص الهاروني، ص ١٩٣.

عالَمه الأصلي إلى دار التفرقة، كُلِّف بأمرٍ تكوينيٍّ وتشريعيٍّ من أنْ يتمكن من العودة من هذا العالَم إلى مرجعه الأصلي؛ وعليه، فقد كان في البدء عقلاً، ثم نفسًا، ثم صورة، ثم جسمًا، ثم يكون في سيره الصعودي بدنًا، ثم صورة بشرية، ثم قلبًا معنويًّا، ثم روحًا منفوخة إسرافيليًّا، ثم ناظرًا إلى ملكوت الأشياء، ثم روحًا إلهية، وهذا ما أشـارت إليـه الآيات الآتيـة: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1] و﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[2].

لقد أُقرت هذه المقامات والدرجات للإنسان الكامل من بداية أحواله إلى الوصول، حيث تكون أول مرتبة ومقام للإنسان منذ تكوينه، منذ العين الثابتة في علم الحق تعالى، هي مرتبة خلافة الله في الأرض؛ وثاني مقام له، هو كونه محلاً لسجود الملائكة، وبلوغه مقام جنّة الأرواح، وعالَم القدس، والأسماء الإلهية الكّلية؛ وثالث مقام له هو تعلّق روحه ببدنه في عالَم السماء بعد عالَم الأسماء، وهو أمر لطيفٌ حيوانيٌّ، ومتوسط بين الروح العقلانية وهذا البدن الكثيف المظلم؛ وبسبب هذا الأمر أصبح داخلاً في دار الحيوان وجنة الأبدان، كما قال تعالى في الآية الكريمة: ﴿وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[3]؛ ورابع مقام للإنسان هو مرتبة هبوطه إلى عالَم الأرض، وتعلّقه بالبدن الكثيف المظلم والمركّب من الأضداد، وفي هذه المرتبة نشأت العداوة والفساد والحسد والعناد، حيث يصير محجوبًا عن عالَم المعاد؛ وبعد هذه المرتبة تأتي مرحلة العودة إلى الفطرة، والعودة إلى المبدأ، والتخلّص من القيود المادية في سيره العروجي، نحو الله على

---

(١) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٢٩.

(٣) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٨٥.

عكس سيره النزولي[1]؛ فالإنسان الكامل هو الكلمة والخطاب الجامع، وخلاصة الكتاب الإلهي، ذلك الكتاب الذي كلُّ كلماته نورانية، حيث كُتِبت بيد الله الرحمن.

إنّ الروح الإنسانية، والعقل الإلهي الأخير، أي العقل الفعّال في مرتبة الصعود والقرب، هو مماثل للروح الأعظم؛ والعقل القرآني الأول في عالَم البدء والنزول، وسلطته وغلبته في يوم البعث، ويوم العمل، هو كسلطة الروح الأعظم في يوم الأزل، أي أنّ هذَيْن الموجودَيْن: الإنسان الكامل، والروح الأعظم، يشتملان على جميع مراتب الموجودات، ويسَعانها.

والمقصود بالعقل الأول والروح الآخر، هو الحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل الذي له مرتبتا الظهور والتجلي: مرتبة في العودة إلى الخلق لتكميلهم، ومرتبة في التوجه إلى الحق تعالى للشفاعة للخلق، حيث يقول ﷺ: «أوّلَ ما خلق الله نوري»[2]، ويقول أيضًا: «أوّلُ ما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، قال: فبعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أعظم منك، بك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب، وبك أعاقب»[3].

وبما أنّ الروح الأعظم يضم جميع الممكنات من الناحية العلمية، ومن الناحية العينية، ومن ناحية ظهوره الخارجي، فالإنسان الكامل الذي هو الروح الأعظم، هو خليفة الله في السماوات والأرض، أيضًا؛ فمن الناحية العلمية، يشتمل الروح الأعظم على كل الممكنات، لأنّه قلم الحق تعالى،

---

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٣٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحارالأنوار، مصدر سابق، ص٢٥٥.

ومصوّر الحقائق، وكاتب الأسرار الإلهية على الألواح، والصفات القدرية، لأنّ محتويات اللوح المحفوظ تصدر عنه؛ وأمّا اشتمال وسِعة الأشياء العينية بواسطة الروح الأعظم، فدليله هو أنّ ذات الروح الأعظم هي صورة كل الموجودات، كما أنه هو الفاعل، وهو أيضًا النتيجة المطلوبة للأشياء؛ والصورة أيضًا، في الماهية النوعية هي عبارة عن تمام تلك الماهية، وتعيّن كل شيء بصورته. أما سِعة الروح العقلي للإنسان الكامل لجميع الممكنات، فدليلها أنه هو الكتاب المبين، وخلاصة العوالِم الوجودية، وقد وسِع كلياتها وجزئياتها.

طبعًا، كان هذا الأمر قبل الاتصال والالتحاق بجمع الملائكة والروح الأعظم، وإلّا فعند الوصول والاتصال بهم، لم يبق من فرق بينه وبين قلم الحق تعالى في الإحاطة، والاشتمال على العالَم بتمامه[1].

بالنظر إلى أنّ الله هو مدبّر الخلق، فهو يُخرج هذا التدبير من عالَم الإمكان إلى عالَم الأرواح، أو من العالَم إلى عالَم الأشباح، ليبلغ عالَم الملكوت الأعلى، ويتدرّج في النفوس السماوية والأفلاك والنجوم والهواء والماء والأرض، لينتقل في النهاية إلى أسفل السافلين والهيولى، كما يقول تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ﴾[2].

واستنادًا على ما يُفهم من الآيات والروايات، فإنّ الحجج والبينات المتعددة، تدلّ على أنّ الإنسان يمتلك غاية جميع الأكوان، وثمرة وجود

---

(١) الكليني، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام، أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٦ - ٢٨.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ٣٩٨ - ٤٠٠.

الأفلاك والأركان؛ إنّه يهبط في البداية من العالَم الأعلى، حيث كان آدم وحوّاء، ثم يمرّ على العالَم بأجمعه، ويسلك مجددًا حتى يبلغ آخر منزل للسلوك، أي يبلغ محطته الأولى.

والإنسان، بحسب سيرته الباطنية، كلّما بلغ درجةً، اتّحد معها، واتّصف بصفاتها وأحكامها، وصدرت عنه أفعال تتطابق مع تلك الدرجة؛ فهو في بداية سلوكه وصعوده قد خُلق من التراب، ومن أسفل المنازل والأكوان؛ ثم يكون نطفةً هي نتاج المزاج؛ ثم يصبح نباتًا وحيوانًا، حتى يصل إلى ألطف الموجودات، أي إلى الجرم الدخاني الذي هو أكثر الأجرام شبهًا بالسماء؛ ثم يبلغ العقل، ويدرك الكلّيات.

ومن الناحية الروحية، فإنّه يصعد حتى يبلغ العقل الفعّال، ويصبح من الناحية الجسمية على صورة جسم سماوي، أي أنه يتطهّر من التفاسد والأضداد، ويبدرّج من العقل الأدنى حتى يبلغ "سدرة المنتهى"، و"جنة المأوى". والنتيجة هي أنّ الله تعالى قد ربط ملك السماوات وملكوتها وعمودها بأعمال الإنسان، وزين أبراجها وسقوفها وجدرانها بنور عقول البشر[1].

وبالنظر إلى التوضيحات المذكورة في سير النزول والهبوط، فإنّ مراتب سير الإنسان من المقام الأعلى إلى أسفل السافلين هي على الصورة الآتية:

في البداية كان المُتعيّن في علم الحق تعالى، ثم ظهر في مقام القلم الأعلى والعقل الأول المشتمل على عالَم العقول؛ ثم ظهر في لوح النفس؛ ثم

---

(١) الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٢.

ظهر في مرتبة الطبيعة باعتبار ظهور حكمه في الأجسام؛ ثم ظهر في مرتبة العرش بصورة محددة، من أجل الجهات ومرتبة اسم الرحمن؛ ثم ظهر في مرتبة الكرسي الكريم، ومنها إلى مرتبة اسم الرحيم؛ ثم ظهر في السماوات السبع؛ ثم تجلّى في صدارة العناصر المتعلقة بهيولى العناصر؛ إنّ ما ذُكِرَ هو بالحقيقة مراتب سَيْرِ الإنسان الكامل، من مقام العقل الأول إلى الأرض اليهولانية التي هي قوة محض، حيث يشير القرآن الكريم إلى هذا الأمر في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[1].

وبعد ذلك يبدأ السير الصعودي للإنسان، حتى يصل إلى المكان الذي نزل منه؛ وترتيب ذلك هو:

في البدء تتركب العناصر ويصبح على شكل طين؛ ثم مضغة قابلة للنمو على صورة نبات؛ ثم علقة قابلة للروح؛ ثم بشر؛ ثم سميع وبصير؛ ثم فرد بالغ، يتطلع إلى العالَم العلوي: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[2]؛ ثم يصل إلى مرتبة العقول؛ ثم يصل إلى العقل الأعظم والقلم الأعلى، وفي هذه المرحلة تكتمل مراتبه الصعودية[3].

١١- علّة تفوق الإنسان الكامل على العالمين

لكل مخلوقات الله نماذج في عالَم الإنسان الكامل، بما في ذلك حقيقة العرش، والكرسي، وغيرهما؛ فالعالَم هو الإنسان الكبير، ومختصره هو

(١) القرآن، الكريم، سورة الإنسان، الآية١.

(٢) القرآن الكريم، سورة الإنسان، الآية ٢.

(٣) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٦، ص ٤٧ ـ ٤٨. وج ٣، ص ٦٩ ـ ٧١.

الإنسان الصغير، حيث أَوْدَعَ الله تعالى صورة العالَم كله في الإنسان الصغير؛ لهذا كان الإنسان على صورة الحق تعالى؛ وبما أنّ الله تعالى قد أعطى الإنسان الكامل هذه الجامعية، فقد اختاره خليفة له، ويؤيد ذلك ما جاء في الآية الكريمة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[1].

مثال العرش في ظاهر العالَم الإنساني هو القلب، وفي الباطن الإنساني هو الروح النفسانية، وفي باطن باطنه هو النفس الناطقة؛ ومثال الكرسي في الظاهر الإنساني هو الصدر، وفي باطنه هو الروح الطبيعية والنفس الحيوانية التي تشتمل على السماوات السبع: الغاذية، والنامية، والمولدة، والجاذبة، والماسكة، والهاضمة، والدافعة.

لقد كان تفوّق الإنسان الكامل على العالمين لسببين، هما:

السبب الأول: علمه التام بحقائق الأشياء.

السبب الثاني: قدرته الكاملة على كلّ شيء.

وتفصيل ذلك كالآتي:

أ ـ العلم: علمُ الإنسان الكامل على قسمين: ظاهر وباطن؛ فبالعلم الظاهر يحيط بجميع ما يحتاج إليه في الآفاق الظاهرية من قبيل: استنباط الصنائع، واستحكام الطبائع، ومعرفة تسخير الحيوانات، وصيد الوحوش والطيور البرية والطائرة، وعلم النجوم والأفلاك، والحركات، والأرض والجبال، والآداب والشرائع، والأخلاق، والحساب، والموسيقى، وباقي العلوم.

وبالعلم الباطن يمتلك المعرفة بالروحانيات، ومكاشفة الملائكة

---

(١) القرآن الكريم، سورة فصلّت، الآية ٥٣.

العلويين، والإحاطة بالجواهر العقلية والمُثُل، والإطلاع على مباني الأول وغايات الآخر، والعلم بالله، والملائكة، والكتب والرسل الإلهية، ويوم القيامة، وباطن الإنسان، وأمثال تلك العلوم.

ب ـ **القدرة**: يُظهر الإنسان الكامل بقدرته النشآت الأعلى، ويقود الملائكة، ويجبرهم على طاعته، ويحقق بذلك الخلافة الإلهية[1].

لقد خلق الله تعالى آدم من الصورة الرحمانية، وحواء من الصورة الآدمية، وأبناء آدم جاؤوا من امتزاج هذين؛ لذلك فهم يمتلكون كمالاتهما؛ فاستعداد أبناء آدم الكاملين، هو أقوى من استعداد والديهم، لأنهم قد جمعوا صفاتهما، ولهذا اختص النبي محمد ﷺ بكونه الأكمل[2]. والمُحصّلة، هي أنّ الإنسان الكامل، أي الروح المقدسة النبوية، هو خليفة الله في أرضه، ومثال نور الله، وهذا هو سبب تفوقه على العالمين، ويبيّن ذلك ما روي عن علي عليه السلام:

وأنت الكتاب المبين الذي به آياته تظهر المضمر

أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالَم الأكبر[3].

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٢، الباب ٧٨، الفتح ٤٢٠ و٣٢١، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٦. وج ٣، الباب ١٧، الفتح ١٤، ص ٦٤ و٦٥.

(٢) صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٣) الإلهي الأدربيلي، شرح كلشن راز، تصحيح محمد رضا برزكر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، وأيضا: ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ١٠، الباب ٧٢، الفتح ١٢٣، ص ١٤٥.

الباب الثالث

الفكر الصوفي للشيخ الشبستري

الفصل الأول: وحدة الأديان عند الشبستري

١- الحقيقة المحمدية: مقارنة مع ابن عربي

٢- الربط بين الإنسان الكامل وحقيقة البقاء والفناء بين الشبستري والصوفية

٣- النبوّة والولاية: مقارنة بين الشبستري وابن عربي

٤- قاعدة ختم النبوّة وظهور الولاية

الفصل الثاني: معرفة العارف عند الشبستري

١- عوائق في طريق العارف عند الشبستري

٢- أسرار الخلق وأطوار الوجود بين ابن عربي والشبستري

٣- الوصال ومسألتي القرب والبُعد: مقارنة بين الشبستري وابن عربي

الفصل الثالث: الشبستري واستخدام بعض الاستعارات الصوفية

الفصل الأول

وحدة الأديان عند الشبستري

١- الحقيقة المحمدية: مقارنة مع ابن عربي

ذكر أفلاطون الفيلسوف اللهَ تحت عناوين عدة، كالواحد، والأب، والخير، حيث كان يعتقد أنّ الواحد هو الأصل النهائي، ومالك الوجود؛ لكن الملفت أنّ أفلاطون تكلّم عن مبدأ آخر، تحت عنوان «دميورج» أي الصانع، الذي يدلّ على فعل العقل في العالَم، وأنّ هذا العقل الإلهي أي "نوس" صادرٌ من الواحد، وأنّ هذا العقل الإلهي هو المُثل[١].

بعد ذلك أجرى أرسطو، تلميذ أفلاطون، تغييرات على هذه النظرية، فتكلم عن الله، تحت عنوان: المُحرِّك غير المُتحرِّك، وقال إنّ عالَم المادة كان موجودًا منذ قديم الزّمان، دون أنْ يخلقه أحد، بَيْدَ أنّ المُحرِّك غير المُتحرِّك، أعطى هويةً وصورةً لهذه المادة الّتي كانت تفتقر الى الصورة والهوية؛ وأمّا المُحرِّك الأوّل الله، فهو فعلٌ مطلق، لذا فهو غيرُ ماديٍّ؛ وعمله يجب أنْ يكون روحانيًّا وعقلانيًّا، فهو بوصفه العلة الغائية يُحرِّك السماء الأولى؛ ويجب أنْ يكون عقلاً في الفلك الأوّل؛ وحيث توجد كذلك العقول الأخرى، والأفلاك الأخرى، لذلك

---

(١) كابلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة السيد جلال الدين مجتبوي، الطبعه الثانية، طهران، سروش للنشر، ٢٠٠٧م، المجلد الأول، ص ٢٠٨ و٢٠٩.

فالحركات الأخرى يجب أنْ تتحرك بتبعية المُحرِّك الأوّل، وأنْ تتّصل به عَبْرَ العقل والشوق[1].

وقد أبدع فيلون، الفيلسوف اليهودي الذي أولع بالفكر اليوناني، في ربط هذا الفكر بأفكاره الدينية، ورأى «اللوجوس» أي «النوس»- «العقلَ» أوّلَ صادرٍ عن الله، ووصفه بأنه أكثر الموجودات أصالة، حيث كان يعتقد أنّ مفهوم الملك في الكتاب المقدس يعني اللوجوس.

ثم جاء أفلوطين، بما يشبه هذه الأفكار، ضمن كتابه التاسوعيات، حيث اعتقد أنّ أول ما صدر عن الله هو العقل، الابن الجميل للأب، وكذلك صدرت الرّوح من العقل، هذه هي الأقانيم الثلاثة: الواحد كالشمس، والعقل كالأرض، والنّفس كالقمر[2].

وقد عاصر ظهور عيسى عليه السلام انتشار هذه الفكرة، فأخذت هذه الفكرة ملامح مسيحية، فتبلورت في بداية إنجيل يوحنا كالآتي: في البدء كانت [كان] الكلمة عند الله، وكانت الكلمة هي الله، فخلق كلّ شيء بوساطتها... وأصبحت الكلمة جسمًا وسكنت بيننا[3].

يعتقد ابن عربي أنّ جميع الأنبياء هم تجسيد للإنسان الكامل، بيد أنّ لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله مكانة خاصة، أي أنّه كان للنبي محمد صلى الله عليه وآله قبل البعثة وجودٌ كونيٌّ، وهو كان موجودًا منذ الأزل. فالحقيقة المحمدية هي الحقّ في أوّلِ مرتبة من تجلّيه الأبدي، وعلى المستوى الكوني قد يعادل محمد صلى الله عليه وآله العقل الأوّل في نظرية أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٢.

(٢) غنيِ، قاسم، تاريخ الصوفية، مصدر سابق، ص ١٠٦ – ١٠٧.

(٣) إنجيل يوحنا، ص ١٤٣.

واستنادًا على حديث «أوّلُ ما خلق الله النور»، يُسمّي ابن عربي الحقيقة المحمدية بالنور المحمدي؛ وبما أنّ أوّلَ ما خلقه الله هو النور، ومن هذا النور خلق كلّ شي، فالنور، إذًا، هو الأساس في خلقِ كلٍّ الأشياء[1]. وبعد دراسة آراء ابن عربي عن الإنسان على الصعيد التكويني أي الكوني، نصل إلى دراسة مقام الإنسان على الصعيد الفردي.

فعلى الصعيد الكوني، المراد بالإنسان هو الإنسان الكامل، الذي تختصّ به أعلى المراتب في سلسلة مراتب المخلوقات، لكن على الصعيد الفردي لا يليق لقبُ الإنسان الكامل سوى بعدد محدود من الناس؛ يقول ابن عربي في اختلاف وجود الناس: ولا شك في أنّا كثيرون بالشخص والنّوع، وإنْ كنّا على حقيقةٍ تجمعُنا، فنعلم قطعًا أنّ ثمَّ فارِقًا تميّزت به الأشخاص، بعضها عن بعض[2].

ويستعين ابن عربي لتوضيح هذا الاختلاف بمثال الماء وأنواعه: «... كالماء، حقيقة واحدة، مختلفة في الطعم، باختلاف البقاع؛ فمنه عذب فرات، ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال، لا يتغير في حقيقته، وإنْ اختلفت طعومه»[3]. وكما أنّ الماء له نكهات مختلفة، رغم طبيعته الواحدة، فالإنسان أيضًا، له مراتب مختلفة، رغم طبيعته الواحدة؛ والإنسان العارف أو الكامل، هو مَنْ يجتاز مرحلة الفناء، ويطّلع من خلال تجربة معينة على وحدته الجوهرية مع الله؛ وأمّا المتحلي بالطمأنينة، وهي الحالة المنشودة

---

(١) الجويني، عطاء الملك، تاريخ جهانكشا، مصدر سابق، ص ٢٤.

(٢) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

للإنسان الكامل والحائز على السكون المعنوي اللامتناهي العميق، فهو الإنسان الكامل، وهو الإنسان المستسلم، والراضي بالإرادة، وهو الذي أوكل كلّ الأشياء إلى الله، وهذا هو ما يُسمّى في قاموس المصطلحات الصّوفيّة بالبقاء[1]

٢- الربط بين الإنسان الكامل وحقيقة البقاء والفناء بين الشبستري والصوفية

يقول أبو القاسم القشيري: «الفناء هو التنزّه عن كلّ الصّفات المذمومة، وأمّا البقاء فهو تحصيل الأوصاف الممدوحة؛ فكلٌّ مَنْ يتّقي الأفعال المذمومة يُسمّى الفاني شهوته، ومَنْ يفني شهوته يتخلّد في عبوديته وبِنيَّتِهِ وإخلاصه؛ وكلٌّ مَنْ أصبح زاهدًا في الحياة الدنيا يُسمّى الفاني رغبته، ومن يفني رغبته يتخلد بنياته؛ وكلٌّ مَنْ يُفني الحسد والبخل والحقد والغضب والتكبر، ويخرجها من قلبه يتخلّد بصدقه»[2].

وللفناء معانٍ مختلفة، نذكر اثنين منها:

المعنى الأوّل: تغيير الأحوال الرّوحية من خلال إخماد جميع الرغبات، والميول، والإرادات، والتّعيينات الشخصية[3]، كما قال مولانا في المثنوي: «كلّ مَنْ يُنزِّه نفسه عن الشهوات، سيرى الحضرة والشرفة المطهرة»[4]؛ فعندما تنزّه محمدٌ ﷺ عن النّار والدخان، رأى وجه الله، وأينما وليّ وجهه كان وجه الله؛ وكلٌّ مَنْ تُفتحُ الأبواب في صدره، يرى الشّمس في كلّ ذرة.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٦٧.

(٢) الرسالة القشيرية، تصحيح فروزانفر، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، مصدر سابق، ص ١٠٧.

(٣) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٢٧٢.

(٤) زماني، كريم، شرح المثنوي، مصدر سابق، ص٤٥٨.

المعنى الثاني: الوجد وعدم الاستشعار بوجود النّفس، وانشغال الذهن عن الموجودات والمُدرَكات الحسية، والأعمال والمشاعر، وحتى عن الوجود[1].

ولأبي القاسم القشيري تعبير رائع، يقول فيه: «عندما جمعت امرأة فرعون النساء، وأعطت كلّ واحدة منهنّ سكينًا وفاكهة، وصلت النساء من فرط هيجان لقاء يوسف إلى درجة من الوجد، غفلن فيها عن أنفسهن؛ فلا بد أنّ لجمال الحقّ أنْ يبعث هيجانًا في الإنسان، يجعله يرى وجوده معدومًا وفانيًا»[2].

وأعلى مرتبة في الفناء، هي عدم شعور الطالب بوصوله إلى مقام الفناء، أي عندما ينسى حتى الشعور بالفناء؛ وتُسمّى هذه الحالة عند الصوفيّة بفناء الفناء، ففي هذا المقام يصل الصوفي إلى البقاء، والاستمرار في المشاهدة الإلهية[3].

وقد وجد المستشرقون أوجه شبه عديدة بين الفناء في الفكر الإسلامي، والـ«نيرفانا» في البوذية؛ فالنيرفانا تعني إخماد عطش الرغبات، والتخلص، والتحـرر من سلسلة العلـل التكوينية، وعـذاب هـذا العالَم، لأن حقيقة الحياة في الرؤية البوذية ليست إلّا العذاب، وبما أنّ الناس من خلال الولادات المتتالية "التناسخ" وقعوا في هذا العذاب؛ فإذاً لا مفر لهم سوى أنْ ينزعوا عن أنفسهم التّعيينات، وأنْ يتخلصوا من دوامة

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٧٥.

(٢) الرسالة القشيرية، تصحيح فروزانفر، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، مصدر سابق، ص ١٠٨ -١٠٩.

(٣) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٣٧٧.

الولادات المتتالية المشؤومة[1].

وقد قال بوذا: يا أيها الرهبان، الحقيقةُ الشريفةُ ليست سوى إطفاء الرغبات والعطش، من خلال انعدام كلّ الرغبات؛ يا أيها الرهبان، عملية الإطفاء بمثابة مشعل يحترق بالزيت؛ فإذا منعنا عنه الزيت، وأهملنا فتيله، تنطفئ الشعلة وتخمد[2]؛ فالنيرڤانا إذًا هي انقطاع الظواهر، وإخمادها، والصمت الخالص.

نستطيع، بقليل من التسامح، أنْ نُشبِّه النيرڤانا بمقام الفناء؛ فكلاهما ليسا إلّا خلعًا كاملاً للتعيينات، وعدم التعلق بالكثرات؛ بَيْدَ أنّ العرفان الإسلامي لديه أكثر من هذا الإخماد والنسيان، وهو البقاء مع الله، وهو لبس بعد الخلع، وإزاحة التكثرات والتّعيينات؛ ففي الواقع أنه، بعد الوصال بالحق، لا يبقى سوى الحق، كالقطرة الّتي تُمحى عندما تصل الى البحر، وهى لم تكن سوى قطرة؛ فالبقاء، إذًا، يعني مشاهدة الجمال الإلهي؛ نحن صورة للألطاف الإلهية، ونحن ثوب للملك والمحافظين على أثوابه، نحن محرم لأسرار السلطان، ونحن الذين نعرف الأسرار كما هي[3].

لهذا، لا نجد في البوذية مفاهيم كالرسول: «الوسيط بين الأرض والسماء»، والملك والصلاة: «الالتباس بلباس الحق»، غير أنّنا كثيرًا ما نجد فيها مفاهيم كالصيام والزكاة والإنفاق والاستجداء «الشحاذة من أجْلِ قتل النّفس».

---

(١) داريوش شايكان، الأديان والمدارس الفكرية الهندية، مصدر سابق، ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٦.

(٣) شاه نعمت الله، ولى، ديوان أشعار، الطبعة التانية، طهران، دار نشر الثقافة كرمان، ١٩٩٤م، ص ٦١.

ونرجع إلى «جلشن راز»، وجواب الشّيخ محمود عن الإنسان الكامل؛ ففي البيت الأول أجاب الشيخ محمود عن السؤال الأول: «مَنْ هو الذي تُطلق عليه عبارة الرجل الكامل؟ وكان الجواب كالآتي: «الرجل الكامل هو مَنْ ينشغل بخدمة الناس، رغم كماله، نحن محرم لأسرار السلطان، ونحن الذين نعرف الأسرار كما هي»[1]. أي أنّ الإنسان الكامل هو مَنْ كان ينشغل بالخدمة والمتابعة والعبادة، ولا يخرج من العبودية، رغم وصوله إلى مقام البقاء مع الله، ورغم استغنائه وسيادته[2]: «وبعد أنْ يقطع المسافةَ، يجعل اللهُ على رأسه تاج الخلافة»[3].

وعندما يقطع السّالك المسافة، وتُزاح كلّ الحجب والكثرات من أمام عينيه، يجعل اللهُ على رأسه تاج الخلافة، ويصبح منذ تلك اللّحظة يستحق لقب خليفة الله: «يجد البقاء بعد الفناء، ويصل في نهاية الطّريق إلى البداية»[4].

ونظرًا إلى ما جاء في مبحث الفناء والبقاء، نستطيع القول: إنّ السّالك بعد أنْ يفنى بتقيده وتعينه، يوجد بوجود الحقّ، متحولاً، من مرحلة الاستغراق والفناء إلى مرتبة البقاء: "يأخذ من الشريعة ثوبًا، ومن الطّريقة جبةً لنفسه"[5]؛ والشريعة تعني الأقوال والأحكام الّتي أنزلها الحقّ على

---

(١) شاه نعمت الله، ولى، ديوان أشعار، مصدر سابق، ص٢٣، الأبيات ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٥، بيت رقم ٣٧١.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٥، بيت رقم ٣٧٢.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٥، بيت رقم ٣٧٣.

لسان نبيه لعباده، وذلك من أجل انتظام أمور المعاش والمعاد؛ ويقال إنّ الشريعة هي قول الأنبياء وطريقة عملهم وحقيقة نظرتهم[1].

الشعار: هو ثوب يستر فيه جسم الإنسان.

الدثار: هو ثوب يلبس على الشعار كالجبة.

وعلى السّالك أنْ يأخذ عند وصوله إلى مرتبة الخلافة شعارًا "ثوبًا" من الشريعة النّبوية، وأنْ يتّصف بالطّريقة وآدابها[2].

وهذا يعني أنّ ذاك الكامل جامعٌ بين الكفر، وهو من متطلبات الأسماء الجلالية، وبين الإيمان: «واعلم أنّ الحقيقة هي مقام ذاته، والذي يصل إلى مقام الحقيقة جامع بين الكفر والإيمان»[3]؛ وهو من متطلبات الأسماء الجمالية؛ لأن الإنسان الكامل في مقام البقاء بالحق، مظهر للذات الإلهية الجامعة لجميع الأسماء والصّفات المتقابلة؛ فمن الممكن أنْ يكون الكفر قد ذُكِرَ هنا بمعناه الحقيقي؛ لأن الكفر يعني الإخفاء وفناء الوجود المجازي، وهو ليس إلّا اختفاء لتعين السّالك الذي يسبب الغيرية والثنائية في ظهور وحدة الحق[4]؛ أي أنّ الكامل بحكم «تخلقوا بأخلاق الله»[5]، «هو متّصف بالأخلاق الحميدة ومعروف بالعلم والزهد والتقوى»[6]، ويجب أنْ يتّصف بالأخلاق الحميدة، والأوصاف المقبولة، كالكرم، والجود، والسخاء،

---

(١) السجادي، السيد جعفر ، معجم المصطلحات العرفانية، مصدر سابق، ص ٥٠٤.

(٢) علي تركة، صائن الدّين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٣١.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٧، بيت رقم ٣٧٥.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن زار، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٤٨.

(٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ٢٧١.

(٦) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٧، بيت رقم ٣٧٦.

والصبر، والإخلاص، والصدق، والصفاء، واجتناب الجور، والجفاء وغيرها من الأصاف.

وعلى الرغم من كلّ ما قيل عن الإنسان الكامل، والتزامه بالشريعة، والطّريقة، وأخلاقه المرضية، وأوصافه الجميلة، والّتي لا يفارقها لحظة واحدة، فهو بعيد عن الكل؛ لأنه في مقام الفناء المطلق، ومنزه، وخالص من كلّ الكثرات والتّعينات[1].

التمثيل:

يستعين الشّيخ بتمثيلٍ، ليُبيّن ضررورة الشريعة، والطّريقة، من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ لأن الشريعة والطّريقة هما بمثابة المقدمتين: الصغرى والكبرى، والحقيقة بمثابة النتيجة؛ لهذا قال أهل الطّريقة: إنّ الطّريقة من غير الشريعة هواء ورغبة ووسوسة، والحقيقة من غير الشريعة والطّريقة زندقة وإلحاد.

وأمّا عن الطّريقة فقيل: إنّها سير خاص للسالكين، وطريق الحق، كاعتزال الدنيا، ودوام الذكر، والالتفات إلى المبدأ، والعزلة، ودوام الطهارة، والوضوء، والصدق، والإخلاص[2].

يقول أبو القاسم القشيري: إنّ الشريعة هي أمر الإلزام بالطاعة، والحقيقة هي مشاهدة الربوبية، والشريعة هي عبادة الحقّ، والحقيقة، هي رؤية الحق. وقال أيضًا: إني سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق يقول: إياك

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٢) كاظم دزفوليان، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

نعبد، هي الاحتفاظ بالشريعة، وإيـاك نستعين هي إقـرار بالحقيقة[١]؛ والحقيقة، تعني حطّ رحال العبد في محلٍّ وَصْلِ الله[٢].

وطبعًا، إذا ما قشر اللوز قبل نضوجه يفسد اللب، ولا يصل إلى كماله المنشود، لكن إذا أجّلنا تقشير اللوز إلى ما بعد نضوجه، فلا خوف على اللب، ولا ينقص منه شيء: «يفسد لبُّ اللوز إذا ما قشرناه قبل نضوجه، لكن عندما ينضج اللوز يكون طيبًا ويمكنك أنْ تقشره؛ الشريعة كالقشرة والحقيقة كاللب والطّريقة تقع بينهما»[٣].

وهذا يعني أنّه في حال عدم أداء العبادات بشكل كامل، أو حدوث قصور في أدائها من قِبله، «الخلل في طريق السّالك هو سببُ نقصِ المغزى، وعندما ينضج اللب يكون طيبًا ولو بدون قشرة»[٤]. يحصل نقص في العقل، وهو الحقيقة، ولا يصل السّالك بسبب ترك الوسائل إلى المنشود[٥].

واليقين، يعني الاعتقاد الجازم والقلبي، الذي لا يشوبه أي تغير بسبب التشكيك: «عندما يصل العارف إلى اليقين، ينضج اللب وتنكسر القشرة؛ مَنْ لا يدوم وجودُه في هذا العالَم، فقد خرج ولا يرجع أبدًا»[٦].

---

(١) الرسالة القشيرية، تصحيح فروزانفر، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، مصدر سابق، ص ١٢٧.

(٢) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٩، ابيات ٣٨٧ - ٣٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٩، بيت رقم ٣٩٠.

(٥) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

(٦) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٩، الأبيات ٣٩١ - ٣٩٢.

يقول الجنيد: «اليقين هو إزالة الشك ورفعه»[1]؛ ولليقين ثلاث مراتب، هي: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين؛ فعلم اليقين أولاً، هو عبارة عن تصور الأمر كما هو من خلال الدليل؛ كالعلم بوجود النّار، والعلم بأن النّار تحرق، أو كمعرفة كلّ إنسان بأنه سوف يموت[2].

وعين اليقين ثانيًا، هي حصيلة المشاهدة، والكشف، وهي شعورٌ داخليٌّ مع اليقين، ولا علاقة له بالدليل والبرهان والعلم الرسمي، ولذلك فعين اليقين هي موهبة إلهية، وليست علمًا اكتسابيًّا؛ ومن دون فضل الله وموهبته، لا طائل من العلم الاكتسابي: «مَنْ لا يهديه الله إلى الصواب في استعمال المنطق، لا يُجديه شيءٌ، وهذا هو ما ينشده الشيخ محمود»[3]. وثالثًا حق اليقين، وهو كما جاء في المصطلحات الصّوفيّة، يعني الوجد، وفناء العبد في الحقّ، والبقاء فيه.

ويحصل علم اليقين بالمجاهدة، وعين اليقين بالمؤانسة، وحق اليقين بالمشاهدة؛ فالعلم الأوّل هو عام، والعلم الثاني خاص، والعلم الثالث خاص الخاص[4].

ويعتقد الشيخ محمود أنّ العارف عندما يلتحق بيقينه، وهو مقام الوحدة، يصل إلى اللب، أي الحقيقة، والكشف الحقيقي، فينضج، وتتكسر

---

(١) السجادي، السيد جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٨٠٢

(٢) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٩، الأبيات ٣٩٣ - ٣٩٥.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٢٥٧.

قشرة الشريعة، الّتي هي وسيلة للوصول إلى الحقيقة[1]؛ وعندما يصل العارف إلى مثل هذه المرتبة مع مرور الزّمان، لا يُضاف على إحاطته الكلّيّة شيء، ولا ينقص منها شيء، حتى لو كان هذا الزّمان ألف عام، وهذا هو ما قاله الإمام علي عليه السلام: «لو كُشِفَ لي الغطاء ما ازددت يقينًا»[2].

وإذا استطاع العارفُ الواصلُ إلى مرحلة النضج والكمال «لب اللوز»، بواسطة الشريعة "القشرة"؛ وإذا استطاع أنْ يطيق ضياء الحقيقة، فإنّه يصل إلى الأرض المؤهلة، ويصبح شجرة تأتي بمئة حبة؛ أي أنّ العارف الكامل ينجح بتربية الطلاب وسالكي الطّريق؛ وبعد أنْ كان لوزةً واحدةً، يصبح شجرةً ذات جذور وفروع وجذوع وأوراق، وتكون ثمرته عرفاء مخلصين[3].

يُشبِّه الشّيخُ الحبةَ في البيت الأوّل بالنقطة: «كما ينتهي سيرُ الحبة على الخط بشجرة، كذلك تتبدّل النقطة في سيرها إلى الخط، وينتهي الخط إلى النقطة، وهكذا تستمر؛ كما يصل السالك في هذه الدائرة إلى الكمال، تصل النقطة الأخيرة إلى الأولى»[4]، ويُسمّي تبديل الحبة إلى الجذع والورق بالخط، ويرى في تبديل الجذع والورق مرة أخرى إلى الحبة، دورًا يشبه الدائرة[5].

وأمّا في البيت الثاني فالمراد من لفظة الأولى هي الوحدة قبل الكثرة،

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٢.

(٢) علي تركة، صائن الدين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧؛ وأيضًا: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٠، الأبيات ٣٩٥ - ٣٩٦.

(٥) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٨١.

والمراد من النقطة الأخيرة هو نهاية الكثرة أي الوحدة بعد الكثرة[١]. وهذا يعني أنّ السّالك، بعد العودة من مرتبة الوحدة والجمع إلى مقام الكثرة والفرق، يؤدّي العبادات والسلوك والمتابعة نفسها الّتي كان يؤديها في بداية الحال، والّتي وصل من خلالها إلى مرتبة الكمال الحقيقي، وذلك من أجلِ أنْ يستطيع في حال رجوعه إلى المبدأ، بعد وصوله إلى المعاد، أنْ يذهب مرة أخرى، من المبدأ إلى المعاد، ويصبح مقام اليقين والوحدة، ملكًا له[٢].

يقول اللاهيجي: "المبدأ هو المرتبة الإنسانية، والنّهاية هي مقام الأحدية؛ فعندما يُسأل ما هي نهاية سير السّالكين؟ تكون الإجابة: الرجوع إلى البداية؛ فالعارف الواصل، ومن أجل إرشاد الآخرين، يرجع من مقام الاستغراق إلى مقام الكثرة، حيث ينشغل بأداء الحقوق، وطقوس العبادات، ومشاهدة جمال المحبوب في جميع ذرات هذا العالَم، ولا يُحجب بأي حجاب عن المحبوب"[٣].

كتب صائن الدّين في شرح هذا البيت: «وقد سألوا وقالوا: ما النهاية؟ فقيل هي الرجوع إلى البداية»[٤]، وذلك بحكم: «منه بدأ وإليه يعود»؛ فبدايته من الحقّ تكون، وبحكم: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾، تكون النّهاية، أيضًا، إلى الحق[٥]. ويبدو واضحًا في ذلك تأثّر صائن الدين بابن عربي؛ فابن عربي

---

(١) علي تركة، صائن الدّين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٣٣.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٢، بيت رقم ٣٩٩.

(٥) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢٦٩.

يؤكِّد في نظرية الإنسان الكوني والفردي، على علاقة الحقّ بالعالَم، ومن الممكن القول: إنّ الشيخ محمود في بحث الإنسان الكامل توصّل إلى الأفكار نفسها التي وصل إليها ابن عربي في نظريته، ولهذا يرى الشّيخ محمود: أنّ "كلّ ما في الكون يوجد في جسم الإنسان وروحه؛ أصبح الإنسان كونًا، والكون إنسانًا، ولا يوجد مثالٌ أروع من هذا»[1]، وهو يعني بهذا أنّ النموذج الكامل لانطباق العالَم الكبير «العالَم» مع العالَم الصغير "الإنسان» والآفاق والأنفس، هو الإنسان. وأمّا الآفاق والأنفس فهما كتابان يجب قراءة أسرار الوجود فيهما؛ والعارف يطمح، من جانب، للوصول إلى معرفة النَّفس من خلال معرفة الله؛ ومن جانب آخر، يطمح إلى أنْ ينظر إلى العالَم بعين الاعتبار، لكي يشاهد كمال القدرة الإلهية، وحكم تدبيره في نظام العالَم المتقن[2].

والإنسان هو مَنْ يزيح الحجاب بنفسه، وينتقل من مرتبة الكثرة إلى مرتبة الوحدة، ويتخلل الحقّ تخللاً كاملاً، حيث تُجسِّد كلّ جوارحه الحق؛ وبما أنّ أنبياء الله وأولياءه، في رأي الشيخ محمود، هم النموذج الأمثل للإنسان الكامل، فإننا سنتطرّق في تكملة مبحث الإنسان الكامل إلى بحث النبوّة والولاية.

٣- النبوّة والولاية: مقارنة بين الشبستري وابن عربي

من الأفضل أنْ نبدأ دراسة مفهومي النبوّة والولاية، كما عرضهما ابن عربي في أحد مؤلَّفاته تحت عنوان: «أفضلية الولي على النّبي»، على

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٢، بيت رقم ٤٠٣.

(٢) موحد، صمد، الشّيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص ١٦٩.

أساس أنّ الشيخ محمود وشارحيه، كاللاهيجى، قد تأثّروا به. يقول القيصري، وهو أحد شارحي فصوص الحكم: «الولاية هي باطن النبوّة، وهي أشمل منها، وبسبب هذا الشمول والعمق يعتبر «الولي» رمزاً للإنسان الكامل»[1].

يشتمل مفهوم الولاية عند ابن عربي على مفهومي: الرسالة والنبوّة؛ ومن بين هذه المفاهيم، فإن الهامش المفهومي الأصغر هو الرسول، وعلى هذا فالعلاقة بين النّبي والولي هي علاقة العموم والخصوص المطلق، فكلُّ نبيٍّ يجب أنْ يكون وليًّا، ولكن ليس كلُّ وليٍّ يجب أنْ يكون نبيًّا. "واعلم أنّ الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع؛ وأمّا نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة، كما في محمد(ص)؛ حيث انقطعت به الرسالة، فلا نبي بعده: ويعني مشرِّعًا أو مشرَّعًا له، ولا رسول وهو المشرع؛ والله لم يسمِّه نبيًّا ولا رسولاً، بل سمّاه وليًّا، واتّصف بهذا الاسم فقال: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾[2]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[3]، وهذا الاسم باقٍ جارٍ على عباد الله دنيًا وآخرةً"[4].

يعتقد ابن عربي أنّ الوليّ هو اسم من أسماء الله، لأن الولاية هي إحدى أبعاد الحق؛ فالوليّ بهذا المعنى يختلف اختلافًا عميقًا عن الرسول والنّبي، لأنّ الرسول والنّبي ليسا من أسماء الله؛ بل هما من الأسماء

---

(١) قيصري رومي، داوود، شرح فصوص الحكم، الطبعة القديمة، بوستان كتاب قم للنشر، ص٢٢٩.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٥٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٤) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٤٨٠ – ٤٨١.

المختصة بالإنسان؛ يقول ابن عربي: «الولي، هو أحد أسماء الله، وهو سمّى نفسه بالولي؛ بيد أنّ الله لا يدعو نفسه الرسول أو النّبي»[1]. إذاً، فالنبوّة والرسالة ينقطعان ويُختتمان، غير أنّ مرجع الولاية يبقى، لأنّ الولي اسم من أسماء الله، وقد جاء في القرآن الكريم على لسان يوسف: أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ.

ويوضح ابن عربي في الفص العزيري مراده من أفضلية النّبي على الولي مفصلاً: «فإذا سمعت أحدًا من أهل الله يقول، أو يُنقل إليك عنه أنّه قال: الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد القائل إلّا ما ذكرناه، أو يقول: إنّ الوليّ فوق النّبي والرسول، فإنّه يعني بذلك شخصًا واحدًا: وهو أنّ الرسول ﷺ، من حيث إنّه وليٌّ، أتمّ من حيث هو نبي ورسول، لا أنّ الولي التابع له أعلى منه»[2].

«قلنا: إنّ أُولى متطلبات الوصول إلى مرتبة الإنسان الكامل هي الفوز بمرتبة الولي، فما معنى الولاية؟ وما أهمّية مفهوم للولاية؟ إنّ الولاية هي المعرفة الكاملة بالحقيقة الغائية، وما يخص الحقّ والعالَم والعلاقة بينهما؛ والإنسان الواصل إلى مرتبة الولاية يستوعب بوضوح أنه ليس إلّا تجسيد للحق؛ ولذلك يشترك معه في الجوهر، وهذا هو العلم بوحدة الوجود، وهو علم لا يحصل إلّا من خلال فناء النّفس والبقاء الكامل بالحق»[3]. ويعتقد ابن عربي بضرورة العبودية، وشروط الفناء: «فهو للعبيد، تخلُّقًا وتحقُّقًا

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

(٢) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٤٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٨٣.

وتعلُّقًا»[١]؛ «فالتخلّق هو إشارة للفنـاء من جميع الصّفـات البشرية، والتحقق هو إشارة للفناء في الذّات، لأنّ ذواتهم لا تتحقق إلّا عند فنائها في الحق. فالولي هو الفاني من صفاته وأخلاقه والمتخلّق بأخلاق الحق، والاسم هو مَنْ يفنى في الأحدية، وتستتر ذاته في الحق»؛ ومرحلة التعلق تعني التعلق الشديد، وهي تعادل مرتبة البقاء[٢]. ثم يتطرّق ابن عربي في إطار نظرية النبوّة والولاية، إلى بحث جديد لم يقُله أحدٌ؛ فهو يعتقد أنّ للخاتم حيثيَّتَيْن:

الحيثية الأولى: خاتم الأنبياء أو خاتم الرسل.

الحيثية الثانية: خاتم الأولياء.

لقد أُستعملت عبارة خاتم الأنبياء في العالَم الإسلامي لشخص واحد، وهو نبينا الأكرم ﷺ؛ فهي ليست عبارة جديدة. يقول ابن عربي في رجحان خاتم الأنبياء على خاتم الأولياء: «وإنْ كان خاتم الأولياء تابعًا في الحكم لِما جاء به خاتم الرسل في التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه، ولا يناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه، يكون أنزل، كما أنه من وجه، يكون أعلى»[٣].

إلّا أنّه يقول في مكان آخر من الفصّ الشيثي: «فكلُّ نبيٍّ من لدن آدم إلى آخر نبي، ما منهم أحدٌ يأخذ إلّا من مشكاة خاتم الأنبياء، وإنْ تأخّر وجودُ طينته، فهو موجود بحقيقته، وهو قوله ﷺ: "كنتُ نبيًّا وآدم بين

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٨٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣١.

الماء والطين»[1]؛ وغيره من الأنبياء ما كان نبيًّا إلى أنْ بُعِثَ. وكذلك خاتم الأولياء، كان وليًّا وآدم بين الطين والماء، وغيره من الأولياء ما كان وليًّا إلّا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتّصاف بها، من كون الله تعالى تَسمّى «بالولي الحميد»[2]؛ إذاً، فحقيقة خاتم الأنبياء كانت موجودة في عالَم الأرواح قبل خلق آدم عليه السلام؛ ويصدق هذا القول على حقيقة خاتم الأولياء، أيضًا.

يصف ابن عربي علم خاتم الأولياء بقوله: «.... وهذا هو أعلى عالِم بالله تعالى، وليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، وما يراه أحدٌ من الأنبياء والرسل إلّا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحدٌ من الأولياء إلّا من مشكاة الولي الخاتم، حتى أنّ الرسل لا يرَوْنه، متى رأوْه، إلّا من مشكاة خاتم الأولياء»[3].

ومن الممكن أنْ توحي العبارة الأخيرة بفهمٍ غير صحيح للمُخاطَب، وهي أنّ ابن عربي تكلّم عن مشكاتَيْن؛ ولكن في الحقيقة لا توجد سوى مشكاة واحدة، وهي الّتي يكسب الجميع منها "العلم الأعلى"؛ فكلّ الرسل يأخذون هذا العلم من خاتم الرسل؛ في حين يأخذ خاتم الرسل، بصفته خاتم الأنبياء، هذا العلم من مشكاة باطنه؛ فكلّ الرسل والأولياء في النّهاية يأخذون نورهم من خاتم الأولياء. لهذا يؤمن ابن عربي بالتمايز بين خاتم

---

(١) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٩٨٧م ج١، ص ١٨٢.

(٢) الخوارزمي، تاج الدين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٣) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٢٧٧- ٢٨٢.

الأولياء، وسائر الأولياء، فيقول: إنّ لخاتم الأولياء ولايةً ذاتيةً، لكن ولايةَ سائر الأولياء ولايةٌ اكتسابيةٌ؛ لذلك فولاية خاتم الأولياء ولايةٌ شمسيةٌ، في حين ولاية الآخرين ولايةٌ قمريةٌ.

وبعد هذا التوضيح الموجز، نتطرّق إلى مفهومي النبوّة والولاية عند الشيخ محمود، فـ«النبيّ كالشمس، وسائر الأولياء هم كالقمر، وقد يتعادلان في «مقام لي مع الله»[1]؛ يرى الشيخ أنّ النبي واسطةٌ في الفيض، وأنه شبيهٌ بالشمس، في حين أنّ سائر الأنبياء، الذين يأخذون الفيض من خاتم الأنبياء، هم كالقمر[2]. فكما أنّ نور القمر ليس منه، بل هو نور الشمس المنعكس فيه، كذلك فيض الولي ليس فيضه هو، بل هو فيض النّبي الذي يضاف إلى الولي من خلال متابعته واقتدائه بالنّبي[3]. وأمّا الجدير بالإشارة إليه فهو تعادلُ مقام الولي مع مقام النّبي، وهو مقام قال النّبي عنه: لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب ولا نبي مرسل.

وبما أنّ الولي يختلف عن النّبي، فهو يحصل على الكمالات المعنوية من خلال السعي والجهد، وتحسين الأخلاق والأوصاف بمساعدة المرشد الكامل. وأمّا إذا صدرت منه كراماتٌ أو خوارق للعادات تجلب انتباه الآخرين، فقد يُصاب بالعجب والتكبر، وحجاب الحق، فيُحرم من مراتب الولاية العالية؛ لهذا يقول المحققون والكاملون: إنّ على أولياء الله أنْ لا يُظهِروا كراماتهم، وإذا صدرت عنهم لا شعوريًّا، فعليهم إخفاؤها ليكونوا

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٣، بيت رقم ٤٢٠.

(٢) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٧٥.

(٣) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٠٨.

مصداقًا للحديث القدسي: «أوليائي تحت قبائي، لا يعرفهم غيري. إذًا على الولي أنْ لا يظهر قربه، ومعرفته بالحق؛ بل عليه أنْ يحرص على إخفائها وسترها، غير أنّه لا يمكن لنبي إخفاء الولاية؛ لأنه في حال إخفائها، لا يتوجب على الناس قبول الدعوة والالتزام بها»[1]. «يصل من خلال إنْ كنتم تحبون، يصل السالك إلى مقام... يحببكم الله»[2].

وحول هذا يشير اللاهيجي والأردبيلي إلى الآية الحادية والثلاثين من سورة آل عمران، الّتي جاء فيها: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]، أي أنّه إذا عرف محبُّ الحقّ أنّ طريق الحصول على المطلوب، ووصال المحبوب، ينحصر في متابعة النّبي، فعندئذ يسري حبُّ النّبي في الولي، ويصل الوليُّ إلى مقام «يحببكم الله»، وإلى مرتبة المحبوبية، ويصبح المحب والمحبوب واحدًا، وتصهر الغيرية[4]: «لا يدخل غرفة الخلوة إلّا المحبوب المنصهر بالوحدة»[5]. يشير هذا البيت إلى أنه لا مكان للأجانب في مقام «يحببكم الله»، أي في مقام الولاية واتّحاد المحب والمحبوب والعاشق والمعشوق والنّبي والولي[6].

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مرجع مذكور، ص ٢٣٧ -٢٣٨.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٣، بيت رقم ٤٣١.

(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية ٣١.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

(٥) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٣، بيت رقم ٤٣٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٤١؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١٧٧.

ويوضح صائن الدّين باختصار أنّ الولي يعلم أنّ النّبي هو العالِم بالحق، لذا يشعر بضرورة اتّباعه: «هو تابعٌ، لكن حسب المعنى فهو عابد في وادي المعنى، وينتهي عمله عندما يبدأ مع النهاية مجددًا»[1]، ولا ينتهي الولي من عملية كشف الحقائق والمعاني إلّا عند اتّحاده مع النّبي في مرتبة الوحدة، وحديث: «نفسك نفسي، ودمك دمي، ولحمك لحمي، وأنت مني بمنزلة هارون من موسى»[2]، يشير إلى هذا الاتّحاد والوحدة[3].

يقول اللاهيجي في توضيح البيت الثاني: «عملُ الوليِّ الواصل إلى مقام ولاية النّبي ينتهي عندما يرجع من مرحلة الجمع إلى مرحلة البدء والتقيد، ويكون كما بدأ في مقام العبودية والمتابعة، وذلك لتكميل الناقصين في عملية السّير بالله عن الله»[4]. وهذا ما يعتقد به العلامة الطباطبائي إذ يقول: «فإذا وصل السّالك إلى هذا الحال، بقي بمنأى عن الأخطار، فابتلاء «بلعم بن باعورا»[5]، وهو صاحب الاسم الأعظم، كان بسبب عدم إزاحة آثار الأنانية الكامنة فيه»[6].

٤- قاعدة ختم النبوّة وظهور الولاية

النبوّة تعني ملازمة الإنباء والإخبار والتبليغ، وهي كالخط المستدير

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٤، بيت رقم ٤٤٠.

(٢) الشيخ الصدوق، الهداية، ط١، قم، مؤسسة الإمام الهادي (ع)، ص ١٤٢.

(٣) علي تركة، صائن الدّين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٢٠.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٤٢.

(٥) هو من بني إسرائيل، ورد ذكره في القرآن الكريم، راجع سورة الأعراف، آيتي ١٧٥ - ١٧٦.

(٦) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب، مصدر سابق، ص١١٠.

الذي يتكوّن من عدة نقاط، وهذه النقاط ليست إلّا وجود الأنبياء؛ فوجود آدم في هذة الدائرة هو بمثابة النقطة الأولى، ووجود حضرة الخاتم هو بمثابة النقطة الأخيرة، وكلُّ نبيٍّ من أنبياء الله هو مظهرٌ وصِفَةٌ من صفات النبوّة، ما عدا حضرة الخاتم، «النبوّة بدأت بظهور آدم ووصلت إلى كمالها بوجود الخاتم، فهو جامعٌ لكلِّ هذه الصفّات»[١].

إنّ الولاية أمرٌ معنويٌّ، وهي ملازمة في هذا السفر لكلِّ الأنبياء؛ كانت الولايةُ ملازمةً طول السفر، وذرات العالَم كالنقطة، إلى أنْ أُختتمت نقطة النبوّة الأولى بظهور خاتم الأنبياء، فوصلت هي والنبوّة إلى كمالها[٢].

ويرى العلامة الطباطبائي أنّ المراد من الخاتم في هذا البيت، هو خاتم الأنبياء، بينما يعتقد اللاهيجي، وشاه داعي، والإلهي أنّ المراد من الخاتم في هذا البيت هو خاتم الأولياء الذي تتّضح بظهوره كلّ الحقائق والأسرار الإلهية. وقد بدأت النبوّة بآدم، وأُختتمت بخاتم النّبيين؛ بيد أنّ الولاية تبدأ بدور آخر، وتختم بخاتم الأولياء، وهو المهدي (عج)[٣]. وهذا هو المراد من الشطر الثاني: «ظهورُ الكلِّ مرهونٌ بظهور الخاتم، ويكتمل به دور العالَم»[٤]. يشير اللاهيجي والإلهي إلى الحديث النّبوي: «يظهر في ذلك اليوم رجل من أهل بيتي اسمه كاسمي، وكنيته كنيتي، يملأ الأرض

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٣٥، بيت رقم ٤٤١.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق؛ وأيضًا: اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٦٥.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٣٥، بيت رقم ٤٤٢.

(٤) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٨٤؛ وأيضًا: المصدر نفسه، ص٣٥، بيت رقم ٤٤١.

قسطًا وعدلاً بعدما ملئت بالظلم والجور»[1].

وهنا، نجد اختلافًا رئيسًا بين شرح العلامة الطباطبائي، وبين سائر الشروح؛ ففي الواقع، إنّ العلامة في الشطر: «وجود الأولياء كالأعضاء بالنسبة له، فهو الكل، وهم أجزاؤه»[2]، يرجع ضمير هو إلى نبي الإسلام، ويعتقد أنّ كلّ الأولياء هم بمنزلة الأعضاء لهذا الوجود الشريف[3]. لكن اللاهيجي والإلهي يعتقدان أنّ المقصود من ضمير «هو» في هذا المصرع هو خاتم الأولياء، وأنّ سائر الأولياء هم بمثابة أعضائه وجوارحه أو أنواره، فسموا ولاية خاتم الأنبياء بالولاية الشمسية، وولاية سائر الأولياء بالولاية القمرية، وهذا يعني أنّ ولاية خاتم الأولياء هي ولاية ذاتية[4].

يعتقد اللاهيجي أنّ خاتم الأولياء هو من آل محمد؛ فالنسبة الصُلبية متحققة؛ وبما أنّ قلبه المبارك مرآة للتجليات الإلهية اللامتناهية، بسبب حسن متابعته، فإنّ النسبة القلبية تتحقق أيضًا؛ ونظرًا إلى أنه وارث لمقام: "لي مع الله»، «وإذا حصل على نسبةٍ تامّة مع السيد الفاضل النّبي الأكرم،

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٦٦؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ١٨٧؛ وأيضًا: الحائري اليزدي، الشيخ علي، إلزام الناصب في إثبات الحجة الغائب، ص ٢٩٤.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٣٥، بيت رقم ٤٤٢.

(٣) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ١٨٥.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٦٧؛ وأيضًا: على تركة، صائن الدّين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص ١٨٨.

يظهر كرحمة عامة»[1]، كما تتحقق النسب الحقّيّة؛ والحقيقة هي فوق كلّ النسب؛ وعليه، توجد نسبة تامّة بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء؛ وبما أنّ خاتم الأنبياء هو رحمة للعالمين، فخاتم الأولياء هو أيضًا رحمة إلهية عامة[2].

ويفني خاتم الأولياء، الذي هو باطن لنبوة خاتم الأنبياء حسب متطلبات مقام «لي مع الله»، يفني نفسه ويبقى ببقاء الحق، وتتفعل فيه كلّ الكمالات الإنسانية الكامنة، بحكم اتحاد الظاهر والمظهر، لذلك يتصرف في جميع العوالِم، وتظهر فيه الخلافـة: «ويصبح هو مقتدىً للكونَيْن وخليفة لله»[3].

واستمرارًا لهذا البحث، يأتي الشيخ محمود بتمثيل، ضمن أبيات عدة: "نور النّبي كالشّمس التي تظهر تارة في موسى، وتارة تظهر في آدم. وإذا قرأتَ تاريخ العالَم، تعرف المراتب الواحدة تلو الأخرى؛ من نوره بسطت الولايةُ نورَها، وأصبحت المشارق تعادل المغارب؛ لكلٍّ ظلٌّ ظهر في الأوّل، يوجد له في الآخر مقابلٌ؛ ولكلّ أمة، رسولٌ للنبوّة في المقابل»[4].

لقد أشرنا الى أنّ الحقيقة المحمدية، هي حقيقة جامعة لمفهوم النبوّة، حيث ظهرت على امتداد التاريخ بصورة أنبياء، لكلٍّ منهم أسماء وصفات مختلفة؛ بيد أنّ مفهوم الولاية، أي الإنسان الكامل، يسير على عكس مفهوم النبوّة، ولا ينتهي في مقطع زمني خاص، بل يستمر إلى نهاية تاريخ العالَم؛ لأن الولي من جانبٍ هو أحدُ أسماء الله، ومن جانب آخر يبدو مفهوم الولاية

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٥، بيت رقم ٤٤٢؛ وأيضًا: المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ٣٦٠.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٦٨.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٦، بيت رقم ٤٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص٣٦، الأبيات ٤٤٥-٤٤٩.

كالحبة التي تنشأ في كلّ الأزمان، إذا حصلت على أرض ملائمة، وتسببت بنمو نباتات أخرى معها، وتستمر هذه الحالة ما دام العالَم موجودًا؛ وكلُّ وليٍّ من أولياء الله يعادل حسب الرتبة أحد الأنبياء؛ فعيسى عليه السلام، مثلاً، هو النّبي الوحيد الذي حسبوه ربًّا، وعلي عليه السلام هو الولي الوحيد الذي أعطاه بعض المسلمين صفة الألوهية: «كلّ الولاية ظهرت بالخاتم، والنقطة الأخيرة هي الأولى، فأصبح العالَم منه مملوءًا بالأمن والإيمان، ويحيي منه الجماد والحيوان، لا تبقى في الأرض نفسٌ كافرةٌ واحدةٌ، ويظهر الحق الحقيقي بأكمله، يعلم سر وحدة الحقّ ويجد فيه قمة الوجد»[1].

استند عرفاء الشيعة في استمرار هذه الرؤية، على نظريةِ أنّ الإمامة استمرارٌ لوجود النّبي والنور المحمدي، الذي هو أعلى مرتبة في الكمال الإنساني، حيث اعتبروا الإمام هو الإنسان الكامل[2].

ومن جانب آخر، طرح عرفاء آخرون متأثرون بالمذهب الشيعي الوليَّ الأخيرَ مقابل الإمام الأخير، وقد امتزج هذان المفهومان حتى قيل فيهما: خاتم الأولياء هو الإمام محمد المهدي عليه السلام، الذي يظهر في نهاية الأمر، حسب ما تعتقد الشيعة، ويملأ الأرض عدلاً وقسطًا[3].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٢٨، الأبيات ٥٠٠-٥٠٤.

(٢) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص ١٠١ - ١٠٣.

(٣) من الممكن أنّ وجود هذه الفكرة في قسم الولاية من جلشن راز أدّي إلى إيجاد صورة خاطئة عند صاحب الذريعة، وعدد آخر من المحققين، ألا وهي الاعتقاد بتشيع الشّيخ محمود.

الفصل الثاني

معرفة العارف عند الشبستري

يطرح الهروي السؤال على الشكل الآتي: في النهاية، مَنْ هو الذي يعلم بالحقيقة؟ وما هي المعرفة التي يحصل عليها العارف؟ مَنْ هو الذي يعرف سرّ الوحدة الحاكمة على العالَم، وما هي المعرفة الّتي يحصل عليها العارف في نهاية الأمر؟

الجواب:

قلنا، يجب على السّالك أنْ يجتاز المقامات المختلفة إلى أنْ يصل إلى مقام الرضا، وهو قمة المقامات؛ فيحوز، عندها، على المواقف مَنْ لا يتوقف فيها؛ فقد يسبب قصور السّالك في أداء حقوق مقامٍ ما، بعدم حصوله على المقام الأعلى وبقائه في المقام نفسه؛ كذلك من الممكن أنْ يغض السّالك النظر عن التقدم في المقامات، ويرجح البقاء في المقام نفسه، بسبب التأثر بالمقام الذي هو فيه، أو بسبب الأخطار والمتاعب الّتي يتضمنها السبيل إلى المقام الأعلى، وهذا يسبب بدوره الحجاب عن الحقيقة، ويمنع السّالك من صعود سلّم الكمال: «قلبُ العارفِ يعرف الوجودَ، وهو يرى الوجود المطلق»[1].

ويوضح شاه داعي أنّ الموجودات المتكثرة والحقائق المتمايزة، هي

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٧، بيت ٥٠٨.

أمور اعتبارية، وليس لها تحقق خارجي، وقلب كلّ عارف يحمل هذه المعرفة[1]. والعارف هو مَنْ يعرف الحقّ سبحانه، ولا يرى إلّا واحدًا، ولا يعرف أيَّ وجودٍ آخر، سوى الوجود الحقيقي؛ لأن وجود العارف منصهر في وجود الحق[2].

إنّ الوجود المطلق يعني الوجود حيث يكون المراد منه هو هو، ولا يُشرطُ بأيِّ شرطٍ، ولا يُقيّدُ بأيِّ قيد؛ أي أنّ الوجود المطلق هو حقيقة الوجود، وحقيقة الوجود هي واجب الوجود بنفسه[3]. وهي ليست كلّيّة، ولاجزئيّة، ولاعامة، ولاخاصة، ووحدتها ليست وحدة مع الزائد على الذّات؛ بل هي طليقة من كلّ القيود، وحتى من قيد الإطلاق[4].

أي أنّ العارف العالِم بالوجود، والذي يشاهد الوجود المطلق، يحصل على هذه المعرفة من طريقين: إمّا أنْ يعلم بدليل قطعي ويقيني أنّه لا وجود سوى للوجود الحقيقي أي وجود الحق؛ فوجود الأشياء ليس إلّا خيالاً وصورًا لوجود الحق. وإمّا أنْ يصل العارف من خلال المكاشفة والحال إلى مقام ينتزع فيه كلّ الوجود المجازي، فيكون فانيًا ومحوًا مطلقًا، وهذا هو ما يعنيه الشطر الثاني، أي أنّ السّالك يُعْدَم، ويُمْحى وجوده المجازي"[5].

---

(١) الشيرازي، الشاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ١٣٦٢، ص ١٢٩.

(٢) العلامة الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٠٠.

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٧، بيت رقم ٥١٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٣٨، بيت رقم ٥١٧.

فإذا شئت أنْ ترى جمال الحقّ، وأنْ تصل إلى قمة الوحدة الإلهية، فعليك أولاً أنْ تنزّه القلب؛ فوجودك كله شوك وتِبْنٌ، فأخرجها من نفسك بأكملها، وادخل بيت قلبك ونظفه، وهيّئ مقام المحبوب ومكانه، وهو مقام عظمته وكبريائه، من الأشواك والزوائد الغيرية[١].

وقد جاء في الحديث القدسي[٢]: "لم يسعني سمائي وأرضي ووسعني قلب عبدي المؤمن"[٣]، وجاء كذلك: «القلب حرمُ الله، فلا تُسكِن حرم الله غير الله»[٤]، عندما تخرج أنت، يدخل هو، ويريك جماله من دونك.

فالإنسان يرسم، من نفسه دائمًا، صورةً في مرآة ضميره، وهكذا يملأ قلبه من صور نفسه، ولكن عندما تُزاح تلك الصور، ويتخلص الإنسان من نفسه، تُرسم صورةٌ نوارنيةٌ من الوجود المطلق في نفسه، وهذه الصورة الجميلة ليست هي الأمثال؛ بل جمال الحق[٥]. وهنا إشارة للحديث القدسي: «لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي ينطق، وبي يبطش، وبي يمشي»[٦].

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٩٣.

(٢) العلامة الطباطبائي، محمدحسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) الريشهري، محمد محمدي، ميزان الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٦٠١.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، البيت رقم ٥١٩؛ وأيضًا: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ٢٥.

(٥) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٣٠

(٦) الريشهري، محمد محمدي، ميزان الحكمة، مصدر سابق، ص ٣٦٠١.

يقول ابن عربي في هذا الشأن: «كذلك المتحقق منّا بالحق، تظهر صورةُ الحقّ فيه أكثر ممّا تظهر في غيره؛ فمنّا مَنْ يكون سمعُه وبصرُه وجميعُ قواه وجوارحُه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحقّ، وغيره من العبيد ليس كذلك، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غيره من العبيد»[١]. ويصل الى هذه الحقيقة فئة قليلة من العباد، وأمّا أغلبية الناس فيعيشون أيامهم في جهل وغفلة؛ فكلٌّ مَنْ تحبّب إلى الله بالنوافل، ونزّه قلبه بكلمة لا إله إلّا الله، وأخرج منه أشواك الغيرية، وحتى وجوده، حظي بقمة الوحدة[٢].

١- عوائق في طريق العارف عند الشبستري

يقول الشاه داعي: «العوائق في طريق العارف كثيرة، لكن العوائق الرئيسة الّتي تُعدّ إزالتها غاية في الضرورة أربعة، وتسمى عملية إزالة هذه العوائق بالطهارة؛ لأن العائق هو بمثابة الأمر الخبيث، فلا يمكن الحصول على الطهارة قبل إزالته»[٣]. «مادام في وجوده بقايا من القبح، لا يكون علمُ العارفِ صورةً عينية»[٤].

الشطر الأوّل يعني العيب والقبح، والمراد أنّه ما دام يوجد لدى العارف وفكره بقايا من القبح والشَيْن، لا يصبح فانيًا في الله، ولا يصبح

---

(١) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٩٤.

(٣) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٣٢.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٨، بيت رقم ٥٢١.

علمُه ومعرفتُه بحيث «لا وجود غير الحقّ، وكل ما يوجد هو الحق» أمام صورة عينيه، ولا يكون يقينه عين اليقين، وهذا الشين يحول دون الوصول، فيجب تركه[1].

قلنا في الفصل المخصص للسير والسلوك أنّ التّوبة بموجب عبارة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[2]، هي أول مقام من مقامات الطّريق: "قبل أنْ تزيح عن نفسك العوائق، لا يدخل إلى بيت قلبك أيُّ نور، وبما أنّ العوائق في هذا العالَم أربع مراحل، فالتنزّه منها أربعة أيضًا"[3].

وقلنا إنّ الطهارة نوعان: الأول: «طهارة الظاهر»، والثاني: «طهارة القلب». «أولاً الطهارة من الأحداث والأنجاس، وثانيًا الطهارة من المعصية ومن شر الوسواس، وثالثًا الطهارة من الأخلاق الذميمة، والّتي يصبح بها الإنسان كالبهيمة، ورابعًا تنزيه الرأس من الغير، وهنا ينتهي السير»[4].

وكما أن الصلوات لا تُقام بغير طهارة الجسم، كذلك لا تتأتّى المعرفة بغير طهارة القلب؛ فكما تحتاج طهارة الجسم إلى الماء المطلق، فطهارة القلب هي أيضا بحاجة إلى توحيد مجرد. وأمّا طهارة المؤمنين والصوفيّين فهي عبارة عن تزكية النّفس من الأخلاق الذميمة، وتصفية القلب من لوث محبة الدنيا[5]. إنّ الأنجاس هي القذارة والنجاسة، والوسواس هو الشك المدمر الذي يظهر في ضمير الإنسان، ويُخرج الإيمان من قلبه.

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٢) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٢٢.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٨، الأبيات ٥١٩ - ٥٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨، الأبيات ٥٢٣ – ٥٢٨.

(٥) السجادي، السيد جعفر، معجم المصطلحات العرفانية، مصدر سابق، ص ٥٥٨.

يتكلم الشيخ محمود في الجواب على السؤال الحادي عشر حول الأخلاق المذمومة والمطرودة، والأخلاق الحميدة، والمبادئ الّتي يجب اقتفاؤها، ويقول: «اقرأ كتاب الأنفس والآفاق، وتزيّن بكل مبادئ الأخلاق». يشير الشطر الأوّل من هذا البيت إلى الآية الشريفة: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[1]، ويعني أنك إذا ما سِرْتَ في الآفاق والأنفس، واتّصفت بالأخلاق الحميدة، تصبح حكيمًا عالِمً. وبعد هذا البيت يوضح الشيخ المبادئ الأخلاقية واحدًا تلو الآخر.

فالمبادئ الأخلاقية أربعة:

المبدأ الأول: تهذيب العقل النظري، الحكمة.

المبدأ الثاني: تهذيب العقل العملي، العدالة.

المبدأ الثالث: تهذيب قوة الشهوة، العفة.

المبدأ الرابع: تهذيب قوة الغضب، الشجاعة.

فـ «مبادئ الأخلاق الحميدة هي العدالة، ومن ثم الحكمة والعفة والشجاعة، الحكيم الصادق الصالح هو مَنْ يتّصف بهذه الأربعة»[2].

يشير الشيخ في هذا المبحث إلى تعريف مشهور للأخلاق الطيبة، فيقول: «الأخلاق الحميدة هي في الوسط، وبمنأى عن الإفراط والتفريط، الوسط هو كالصراط المستقيم الذي يقع على جانبيه الجحيم»[3].

---

(١) القرآن الكريم، سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٠، الأبيات ٥٢٩ – ٥٣٠.

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٠٧.

وأوّلُ مَنْ عرض هذه النّظريّة، الّتي تُعْرَف بنظرية الحد الوسط، هو أرسطو، حيث رأى في الفضيلة حدًّا وسطًا بين حدّي الإفراط والتفريط؛ فكلاهما من الرذائل، أحدهما بسبب الكثرة (الإفراط)، والآخر بسبب النقصان (التفريط)؛ فمثلاً: إنّ الإفراط في الشعور بالجرأة، يسبب الجبن، وكذلك السخاوة؛ فهي تشبه حدّ التهور، والنقصان فيه يسبب حدًّا وسطًا بين الإسراف والبخل(١).

ويوضح الشيخ محمود أنّ لكل صفة أخلاقية ضدين، هما: الإفراط والتفريط، فمثلاً الجبن والتهور ضد الشجاعة، والاحتيال والبلاهة ضد الحكمة؛ غير أنّ العدالة ليس لها ضدٌّ آخر غير الظلم.

نرجع إلى مبحث الطهارة، بعد هذه التوضيحات، حيث يعتقد الشّيخ أنّه لا يمكن أنْ تحصل الطهارة إلّا بوجود أربعة أنواع منها، وهذه الطهارات الأربع هي: الجسمية، والفكرية، والأخلاقية العملية، وإزاحة الغبار عن القلب. وبذلك يصبح الإنسان مؤهلاً للمناجاة. أليست الطهارة هي الشرط الرئيس للمناجاة مع الله سبحانه؟ "كلّ مَنْ يحصل على هذه الطهارات تتحقق له المناجاة، وقبل أنْ تنزع وجودَك، لا تكون صلاتك مقبولة؛ لكن عندما تنزّه ذاتَك من كلّ قبيح، تكون صلاتك قرة العين، ولا يبقى أي تمييز فيكون العارف كالمعروف"(٢)؛ فعند حصول الطهارة، يُمكن للإنسان أنْ يقف للصلاة، إذ حينئذ تتهيأ الشروط الرئيسة، وتُزاح العوائق

---

(١) كابلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة سيد جلال الدّين مجتبوي، مصدر سابق، ص ٣٨٣ - ٣٨٤.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٩، الأبيات ٥٣٢ – ٥٣٥.

بين العارف والمعروف، وتُزال الحجب؛ فلا تصدُق ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾[1] إذا ما وجد في الصلاة غير الله.

وبذلك يستطيع العارف أنْ يتجاوز الأوصاف البهائمية والشيطانية، وأنْ يستبدل الأخلاق المذمومة بالأخلاق الحميدة، وأنْ يصل إلى الطهارة الكاملة، وأنْ يزيح غبار الأغيار عن ساحته؛ آنذاك لا يبقى أيُّ تمييز، فيكون العارف كالمعروف.

يسأل الهروي: إذا كان المعروف والعارف هما الذات الزكية؛ فما هو السر في رأس هذه الحفنة من التراب؟ أي أننا في البداية كنّا نريد العلم بمعرفة العارف، غير أننا الآن نعلم أنّ نهاية إدراك العارف هي في وحدة العارف والمعروف، فما هي حقيقة جنون العشق في وجود طلاب الحقيقة؟ ومن أين تنشأ؟ ولماذا؟

يريد الشاعر إلّا تكفر بنعمة الله وإفاضته على الوجود، وأنْ تعلم أنك موجود بوجود الحقّ: «لا تكفر بنعمة الله، فأنت تعرف الحقّ بالحق، واعلم أنْ لا عارف ولا معروف غيره، كما التراب يأخذ النور من الشّمس»[2]. لا علم له ولا معرفة، فإذا عرفت الحقّ بالحق، كان العارف والمعروف وجودًا واحدًا[3].

والعارف والمعروف ليسا إلّا الحقّ تعالى، لأنه لا موجود غيره، كانعكاس النور من التراب؛ فالنور مجازٌ من التراب، ولكنه في الحقيقة

---

(١) القرآن الكريم، سورة الحمد، الآية ٥.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٩، الأبيات ٥٣٦ – ٥٣٧.

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

يصدر عن الشمس؛ فلا عجب أنّ الذرة تطمح إلى الوصول إلى نور الشّمس وضيائها، وتذكر مقام الفطرة لتعرف مبدأ الفكر، مَنْ هو الذي قال له الله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، ومَنْ هو الذي قال حينئذٍ: بلى؟ «لا عجب أنّ الذرة تطمح إلى الوصول إلى نور الشّمس وضيائها، وتذكر مقام الفطرة لتعرف مبدأ الفكر»[1]. تشير هذه الأبيات الثلاثة إلى الآية الشريفة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[2]؛ إذًا لا عجب إنْ طمحت الذرة في الوصول إلى شمس الحقيقة؛ فارجع إلى فطرتك الأولية، وتذكر عهدك، واترك الغفلة، وتأمل في الأصل؛ لكي يظهر سرُّ ﴿أَأَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، فتعلم مَنْ هو الذي قال: ﴿بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾؛ فإن الله سبحانه جعل فيك بذرة التّوحيد؛ ولهذا جاء في الجواب؛ ﴿قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ﴾[3].

فحين تقرأ رسالةَ الفطرة كما كُتِبت، تعلم كلّ شيء كما هو: «في اليوم الذي خلطوا طين الإنسان، كتبوا في القلب قصةَ الإيمان، إذا ما قرأت تلك الرسالة مرّة تعرف كلّ ما تريد معرفته»[4].

وعندما عقد الإنسان هذا الميثاق المصيري، وصدّق اللهَ، يمكن للروح أنْ تُشاهد دون أنْ يزاحمها الجسد؛ لكن الآن، لا يمكن تذكُّر ذلك العهد إلّا من خلال الآيات والتجليات، أو من خلال قوة الكشف والمشاهدة: «أنت

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٣٩، الأبيات ٥٢٨ – ٥٣٩.
مَنْ هو الذي قال له الله: "ألست بربكم"؛ ومَنْ هوالذي قال حينئذً بلى؟
(٢) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٧٢.
(٣) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ٢١٢.
(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٣٩، الأبيات ٥٤٠ – ٥٤١.

عقدت البارحة عقد العبودية، ولكنك نسيته بجهلك؛ نزل كلامُ الحقّ ليذكّرك بالعهد الأوّل، وكما استطعت أنْ ترى الحقّ في البداية، يمكنك أنْ تراه هنا أيضًا»[1].

١- ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾ وَأَنِ ٱعْبُدُونِى ۚ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾[2].

٢- ﴿وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾[3].

٣- ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ﴾[4].

فيا أيها الإنسان إنك قلت في الأزل: بلى، وبذلك عقدت ميثاق العبودية، لكن في هذا التعيين الإنساني، وبسبب حب الجاه ومال الدنيا ووسواس الشيطان، نسيت ذلك العهد[5]. وإذا كنتَ في مرتبة الفطرة، فأنت تمتلك إمكانيّة مشاهدة الجمال المطلق؛ ورؤية الحقّ هنا، أيضًا، يُمكنك رؤيته. واليوم، عليك أنْ ترى صفاته ومظاهره، لتتمكن من رؤية ذاته يوم القيامة، فيومئذ يوفيهم الله دينهم الحقّ، ويعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين: «شاهِدِ اليوم صفاته هنا، لكي يُمْكِنُك رؤية صفاته غدًا، وإلّا فلا تضيع جهدك»[6].

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

(٢) القرآن الكريم، سورة يس، الآية ٦٠

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٤٠.

(٤) القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية ٢٣.

(٥) علي تركة الأصفهاني، صائن الدّين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٣٧.

(٦) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٠، بيت رقم ٥٤٢.

يشير البيت الثاني إلى الآية الشريفة: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[1]. يستعين الشيخ محمود، هنا لتوضيح غرضه، بتمثيل يقول فيه[2]: مهما تكلّمت مع الأعمى حول الألوان، لا يستطيع أنْ يستوعب اختلاف الألوان؛ فالعقل كالأعمى، لا يستطيع إدراك المطلق، لأن الكشف لا يتأتّى إلّا بالعشق والسّير والسلوك والمحبة والإرشاد الكامل.

يقول صائن الدّين في توضيح هذا البيت: «للإنسان في معرفة الأشياء طوران:

الطور الأوّل: هو طور العقل، وهو الاستدلال بحسب ترتيب المقدّمات والحجج والأدلة والقياسات.

الطور الثاني: هو طورٌ ما وراء العقل، وهو الإلهام والجذبات، ويحصل من خلال الرّياضة والمجاهدة والمراقبة والاهتمام التام؛ حيث يستطيع الإنسان من خلال هذا الطور أنْ يعرف الأسرار الخفية»[3].

إنّ الإنسان نسخة جامعة للصورة الإلهية، والحقُّ مستترٌ في هذا الجسد الإنساني؛ إذاً، أيها السّالك، إذا أردتَ أنْ ترى الحقّ عياناً بحكم عبارة: «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربه»[4]، فعليك أنْ تعرف نفسك، لتصل إلى مشاهدة الجمال الإلهي.

---

(١) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٥٦.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٠٩.

(٣) علي تركة الأصفهاني، صائن الدّين، شرح جلشن راز، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٤) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ص ٣٢.

يسأل الهروي في بداية هذا الفصل: ما هو الشيء الذي يعرفه العارف في النّهاية؟ ثمّ يوضح:

أولاً: إنّ العارف لا يتوقف في مقامات الطّريق.

ثانيًا: ما يشاهده العارف في النّهاية، هو الوجود المطلق.

بَيْدَ أنّه، في هذا الطّريق المشحون بالمخاطر، على السّالك أنْ يطهِّر نفسه، ليتمكن من الاستمرار في الطّريق؛ وعندما ينجح في الطهارة الكاملة، ويتّصل بالله، يصبح العارف والمعروف واحدًا، ولا يبقى من الثنائية والغيرية أيُّ أثر.

ويسأل الهروي مرة أخرى: إنّ هذا العارف والمعروف هما الحقّ المطلق بنفسه، فما سرّ هذا العشق والغرام؟ ثمّ يجيب: في الحقيقة إنّ الإنسان وكلّ المخلوقات هم مظاهر الله، وهو الذي نفخ الرّوح الإلهية فينا، ونكون بحكم: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[2] كأنوار خارجة من مشكاة واحدة، ولكننا لا نعلم بحقيقتنا ومنشئنا، ونسينا أنه ينبوع وجودنا. فإذا دخلنا طريق الشهود اكتشفنا أنّ: الأنا، والنَّحْنُ، والهو، وجودنا ووجوده حقيقة واحدة.

هنا يطرح الهروي سؤالاً عن حقيقة الشطح عند الـحلّاج عندما قال: «أنا الحقّ»، وعن سائر الشطحات المنبعثة من الحال والوجد عند سائر العرفاء، كأبي يزيد البسطامي عندما قال: «سبحاني ما أعظم شأني»، و«ليس في جبتي إلّا الله»، أو قول الخراز: «لا فرق بيني وبين ربي إلّا أني

---

(١) القرآن الكريم، سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية ٢٩.

تقدّمت في العبودية»، أو الخرقاني الذي قال: «أنا أصغر من ربي سنتين»؛ كما تساءل الهروي عن هذا الكلام، فهل هو حقيقة أم مجاز، أم هو نهاية الكاملين والواصلين؟

فقد سأل الهروي: أيُّ زمان يصلح للنطق بأنا الحقّ؟ أتظن تلك المقولة كانت خطأً؟[1] الجواب: مقولة أنا الحقّ، هي نهاية كشف الأسرار، وهل يحق لأحد القول بها إلّا الله[2]؟

وقبل أنْ نتطرّق إلى أبيات «جلشن راز»، نتحدث عن الآثار التي تركتها عبارة «أنا الحقّ»، والعبارات المماثلة في الثقافة الإسلامية والإيرانية؛ يقول العطار في حق الحلاج: "ذلك القتيل في سبيل الله، وأسد ساحة التحقيق، الصديق، وغريق البحر المتلاطم الحسين بن منصور، كان شأنه شأنًا غريبًا"[3].

لقد دخل عالَمُ الإسلام، وعالَمُ الصّوفيّة على يد الحلاج في حراك، وظهر عددٌ كبير من المؤيدين والمعارضين؛ فهو أزاح الستار عن وجه الأسرار، وفضح ما كان يكتمه كبار الصّوفيّة، والخواص من العوام؛ لذا اعتبره عامة الناس كافرًا، ولامته مشايخ الصّوفيّة، حيث قالوا فيه: رعاية الشرع تكليفٌ على العارف، ليس هذا وحسب؛ بل كَشْفُ الأسرار الإلهية لغير المحارم، خلاف الطّريقة؛ ورغم هذا، قال بعض كبار الصّوفيّة في حقه: عندما يفنى السّالك في الله، يتّحد معه، ويكون كالقطرة التي تفنى في البحر، وبما أنها الآن ليست سوى البحر، تستطيع أنْ تقول «أنا البحر».

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤١، بيت رقم ٥٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١، بيت رقم ٥٤٩.

(٣) فريد الدين العطار النيسابوري، تذكرة الأولياء، ج ٢، ص ١٣٥.

وأمّا الكفر والإيمان عند العارف الواصل لهذا المقام، فهما في حكم واحد[1]. فالحلاج عندما قطعوا يديه مسح وجهه على يديه، ليكون أحمر، ومسح ساعديه بالدم، وقال: هذا من أجل الوضوء، ففي العشق ركعتان لا تستقيمان إلّا بالدم.

يرى السّالك في النّهاية على ستار كبرياء الله، والآخرة، أنّ كلّ مَنْ عليها فانٍ، وعندها لا يبقى من العارف شيء؛ وحتى المعرفة تفنى، وهذا ما تريد قوله عبارة: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾[2]؛ ففي مقام «يحبهم ويحبونه»، لا يوجد إلّا شخص واحد، وهذا هو ما قاله الحلاج: «أنا الحق»، وبايزيد: «سبحاني»، وهنا لا وجود للسالك؛ بل الخالق هو السّالك، وهل وراء هذا المقام من مقام[3]؟

يشير ابن عربي في الفص الإسحاقي إلى مطلب ظريف عند الإنسان الكامل، فهو يعتقد أنّه لا يعرف ما قلناه إلّا مَنْ كان قرآنًا في نفسه، أي لا يعرف هذه المسأله إلّا الإنسان الكامل، والذي هو في نفسه عالَمٌ جامعٌ لكلّ حقائق الوجود، وتتمثل فيه كلّ الصّفات والأسماء الإلهية؛ لذلك فهو كالقرآن، يشتمل على كلّ شيء، ويضيف: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانًا﴾[4]. في الواقع، يعتقد ابن عربي أنّ للإنسان الكامل مقامين: الأوّل مقام الجمع، وهو مقام القرآن، والثاني: مقام الفرق، وهو مقام الفرقان؛

---

(١) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٣٨٥ و٣٨٦.

(٢) القرآن الكريم، سورة الشورى، الآية ٥٣.

(٣) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٢٨٥ -٢٨٧.

(٤) القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية ٢٩.

فالإنسان الكامل في مقام الفرق أي الفرقان عبد، وفي مقام الجمع، أي القرآن ربّ[١].

فإذا حصل السّالك على المقام الثاني، يشعر بالربوبية، ويجد كلّ الكون مطيعًا لأمره، وهذا المقام هو الذي صرخ فيه الحلاج: «أنا الحق»؛ وفي هذا المقام يزول الفرق بين العبد والرب، ويشعر صاحب هذا المقام أنّ كلّ ما في الكون ينطق طالبًا إياه[٢].

يوضح الشاه داعي: «تعتقد هذه الطائفة أنّه لا وجود إلّا للحق، فإذًا عبارة أنا الحقّ من حسين بن منصور كانت هي قول الحقّ في هذا التعيين»[٣].

وممّا لا شك فيه أنّ عبارة أنا الحقّ كانت كشفًا، وإظهارًا للأسرار، وحاشا أنْ تكون هراء واهيًا، ومَنْ هو غير الحقّ ذلك الموجود الذي يقول أنا الحق[٤]:

فالتسبيح: قول سبحان الله، هو تنزيه الحقّ عن مشاركة الغير في ذاته وصفاته[٥].

التهليل: قول لا اله إلّا الله، يعني نفيَ الغير، وإثباتَ الحق: «كلُّ ذرات

---

(١) الهمداني، عين القضاة، تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، ط٢، منوجهري، ١٩٦١م، ص ٦٢.

(٢) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص٢١٢.

(٣) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٣٨.

(٤) العفيفي، أبو العلاء شرح على فصوص الحكم، ص ١٣٣ إلى ١٣٥.

(٥) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣١٣.

الكون السكرانة منها وغير السكرانة كالمنصور، وكلُّ الموجودات هي في تسبيح وتهليل دائمَيْن، ووجودهن لهذا المعنى»[1]. أيّ أن كلّ ذرات العالَم في تسبيح وتهليل لأن كمال التسبيح والتهليل، هو نفي الغيرية، وأنْ ينسى الشخص نفسه: «يأتي نداء الحقّ دائمًا، فلماذا تنتظر يوم القيامة»[2].

يشير هذا البيت إلى الآية الشريفة: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾[3]. والمقصود أنه إذا صعب عليك قبول هذا القول، اقرأ هذه الآية الشريفة مرة؛ «وإذا شئت أنْ يسهل عليك الأمر، فاقرأ مرّة أخرى آية ﴿وإنّ من شيء و... ﴾[4].

وإذا استطعت أنْ تحطم وجودك الخيالي، وأنْ تتخلص من قيد التّعيينات، يمكنك أنْ تكون كالمنصور، وتقول: «أنا الحق»؛ عندها تلهج نفسُك أنت أيضًا بما نطق به الحلاج[5]. ويشير هذا البيت إلى الآية الشريفة: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[6]. فاخرج قطنة الغفلة من أذنيك، لتسمع اليوم نداء: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[7]، ولتعلم أنّه لا موجود غير الحقّ، وله ملك الوجود. «اخرج قطنة الظن من أذنك، واسمع نداء الواحد القهار»[8].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤١، بيت رقم ٥٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤١، بيت رقم ٥٥٠.

(٣) القرآن الكريم، سورة الإسراء، الآية ٤٤.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤١، بيت رقم ٥٥١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤١، بيت رقم ٥٥٣.

(٦) القرآن الكريم، سورة غافر، الآية ١٦.

(٧) الآية نفسها.

(٨) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤١، بيت رقم ٥٥٢.

وبما أنّ الحقّ وظهورَه عيانٌ، فلماذا تنتظر القيامة لتعرف الحقيقة؟[1]

تشير عبارة إني أنا الله إلى الآية الشريفة: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَـٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَـٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَـٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[2]. أي إذا نجحت في التطهير، وتصفية الباطن، وإزالة حجاب الغيرية، عندها ترى الحقّ في صُوَرِ جميع المظاهر الكونية، ناطقًا بأنا الحق، ويردد دائمًا: «لمن الملك»، وهو يجيب: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾، وأساسًا لا موجود غير الحق؛ فالأنانية تليق بالحق لأنه هو الغيب والغائب والوهم والظن.

عندما يليق بشجرة أنْ تقول «أنا الحقّ»، ألا يليق بعبد مخلص كالحلاج أنْ يقولها؟ «عندما يليق بشجرة أنْ تقول أنا الحق، ألا يليق برجل مخلص أنْ يقولها»[3]؟ وكلنا نعلم أنّ للإنسان أرجحية على غيره من المخلوقات، وهو جامع لصفات الكمال، وهو أكمل الموجودات؛ وبما أنّ الشجرة، رغم عدم وجود صفات الكمال فيها، تستطيع أنْ تكون مظْهرًا لتجلّي الحقّ، فالإنسان طبعًا أولى بهذا[4].

فكلُّ مَنْ يؤمن بأنّ حقيقة كلّ الموجودات اعتبارية ومجازية، وأنّ قيام كلّ الموجودات، فعلاً، وصفةً، وذاتًا: "كلّ مَنْ خلا قلبه من الريبة يستيقن أنّ الوجود ليس إلّا واحدًا"[5]، مرهون بذات الحق، أفلا يعقل حينها

---

(١) راجع اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مرجع مذكور، ص ٢١٥.

(٢) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٣٠.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، بيت رقم ٥٥٤.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، مرجع مذكور، ص ٢١٧.

(٥) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، بيت رقم ٥٥٦.

أنْ لا يحكم في الكون سوى الوجود الواحد، وأنّ كل المظاهر قائمة بذلك الوجود[١].

الأنانية لا تليق إلّا بذات الحقّ سبحانه، وعبارة أنا الله هي ليست لقائلها، وإنْ انتبه لنفسه، فمَنْ ينادي الله ولا يراه غائبًا، فهو واصل، ويرى الله حاضرًا[٢].

إنّ ساحة حضرة الحقّ واحدة بوحدة الحقيقة، ولا سبيل للثنائية هناك، فأنا ونحن وأنت شيءٌ واحدٌ، وحقيقة واحدة: «أنا ونحن وأنت شيء واحد؛ فلا تمييز في الوحدة[٣]، لأنّ كلّ هذه الاعتبارات لا تزال في مرتبة الوحدة[٤]. فإذا وصل شخصٌ ما إلى الفناء، كما وصل المنصور وأُزيحت عنه الحجب، يظهر فيه صوت: «أنا الحقّ»، أي أنّ عبارة «أنا الحقّ» الّتي كانت تجري على لسان المنصور، هي صوت الحقّ ونطقه؛ بَيْدَ أنّ الناس كانوا يظنون أنّ القائل هو الحلاج[٥].

إنّ لكل موجود من الموجودات المُعيَّنة بُعْدان: «والسالك مع وجه الباقي يصبح غير هالك، ويكون السير والسلوك والسالك واحدًا»[٦]؛ بُعْدٌ

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٢٠.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، الأبيات ٥٥٩ - ٥٦٣.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣١٨.

(٥) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٤١.

(٦) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، بيت رقم ٥٦٩.

من حيث التعيين، ويُسمى الغير، لأنه ينشأ من وجه غير مقيّد؛ والبُعْدُ الآخر من حيث الحقيقة، ويُسمى الوجه الباقي، لأنّه عبارة عن وجود الواحد الذي يتجلّى في الكل[1]. فعندما يصل العارف إلى مرتبة الوحدة، تزول الأمور الاعتبارية، ومنها الكثرة، ويصبح السّير والسّالك والسلوك واحدًا.

أمّا الحلول، الّذي يعني نزول الشيء في شيء آخر، وتوحّدهما، حيث تكون الإشارة إلى كلّ واحد منهما إشارة للآخر، وهذا باطل: "يصبح هنا الاتّحاد والحلول والثنائية في الواحد؛ فهذا هو الضلال بنفسه؛ الحلول والاتّحاد ينبعثان من الغير، لكن الوحدة تأتي من خلال السير؛ حيث انعزل التعيين من الوجود، وبهذا لم يكن الحقّ عبدًا ولا العبد ربًّا"[2]؛ والاتّحاد هو أيضًا، يحمل المعنى نفسه، وهو باطل كذلك[3].

تعتقد بهذا الأصل ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: النصارى، الذين يعتقدون بحلول الله في عيسى عليه السلام.

الفرقة الثانية: الإسحاقية، وهم أتباع مذهب انقرض، كان قوامه من بعض الغلاة الذين كانوا يحسبون أنفسهم على الشيعة.

الفرقة الثالثة: بعض المتصوفة الذين يعتقدون بحلول الله في بعض العرفاء. وقد دخل هذا النّوع من الفكر، ومنذ البداية، الى صفوف الصّوفيّة، فمثلاً ينقل ابن الجوزي وعين القضاة عن حمزة البغدادي الذي كان

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣١٩.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، الأبيات ٥٦١ – ٥٦٤.

(٣) زرين كوب، عبد الحسين، سر الناي، الطبعة الأولى، مصدر سابق، ١٩٢.

يتداول مسائل الصّوفيّة على المنبر في مجالس الوعظ في بغداد أنه كان حلولي المذهب. يقول ابن الجوزي: إنّ حمزة البغدادي كان كلّما سمع صوتَ الريح أو جريان الماء أو شدو الطيور أو صوت الحيوانات يقول: لبيك لبيك أو لبيك يا سيدي.

لقد برَّأ أغلبُ الصوفيّين ساحة الحلاج من هذه الصفة؛ ولرفع هذه التهمة عنه شرحوا بعض شطحاته. ومن أبرز هذه الشروح "شرح الشطحات" لروزبهان[1].

يقول صائن الدّين في شرح هذه الأبيات: «تصوُّرُ الحلول والاتّحاد مرهونٌ بوجود الغير، بَيْدَ أنه لا وجود للغير»[2].

أما الشبستري فيختم هذا الفصل ببيت من الشعر، يوضِّح فيه أنّ العالم في الظاهر موجود، لكنّه في الحقيقة معدوم؛ ففي الحقيقة لا وجود إلّا الحقّ سبحانه[3].

٢- أسرار الخلق وأطوار الوجود

يرى الشبستري أنّ العالَم وليدُ حُبِّ الظّهور والإظهار، ويقول لولا العشق لما خُلق أيُّ شيءٍ، وما وصل أيُّ موجود إلى مرتبة الكمال: "اقرأ حديث: كنتُ كنزًا، لترى السرّ المخفيَّ واضحًا"[4]. والحق هو أساس الوجود، وهو الخير المجرد، وهو الجمال المطلق، الّذي منه الفيض والتجلي.

---

(١) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٢٩٢ و٢٩٥.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤١، بيت رقم ٥٦٦.

(٣) علي تركة الأصفهاني، صائن الدّين، شرح جلشن راز، دزفوليان، مصدر سابق، ص ١٤٤.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، بيت رقم ٥٦٧.

قبل أنْ نتطرّق إلى وجهة نظر الشبستري في «جلشن راز»، سوف ندرس بعض أفكار ابن عربي؛ فالمراد منَ المطلق في الخطاب الفلسفي والدّيني هو الله؛ إلّا أنّ ابن عربي يرى في مصطلح المطلق أو المطلق الحقيقي ليس الله، إذ يشير إلى المطلق من خلال مصطلح الحق، والحق بهذا المعنى غير قابل للمعرفة، لأنه يتعالى عن كلّ الكيفيات والنِّسب الّتي يمكن للإنسان معرفتها؛ إذاً، لا يمكن للحق في تعاليه غير المشروط، وعزلته الجوهرية، أنْ يكون موضوعًا لمعرفة الإنسان[1].

يقدّم ابن عربي في الفصّ الإسحاقي تعبيرًا خاصًّا عن الله: «إنّ الحقّ عينُ كلِّ معلوم، لأنّ المعلوم أعمّ الأشياء، وهو أنكر المنكرات»[2]. فالغير لا يعرف حقيقة ذاته؛ وأنكر المنكرات يعني أجهل المجهولات. والحق المجهول هو الذّات الإلهية المطلقة بنفسها، والّتي لا تتعيّن، وهي منزّهة عن كلّ الصّفات والأسماء؛ أمّا مرتبة الوحدة، فهي مرتبة الثبوت الأزلي، حيث لا توجد فيها أيُّ حركة، وحيث يبقى المطلق في مرتبة الوحدة مجهولاً إلى الأبد، وفي هذه المرتبة لا يكون التجلّي الذّاتي المطلق قد حدث بعد[3].

يوجد العدم المطلق، في مقابل الذّات المطلقة، يقول ابن عربي: «العدم المطلق تامٌّ، وهو للوجود المطلق كالمرآة»[4]. ويعتقد أنّه لا وجود سوى الوجود المطلق الواحد، وهو وجود الله تعالى؛ كما لا يوجد سوى عدم

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٣٥.

(٢) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٦٩٠.

(٣) العفيفي، أبو العلاء، شرح على فصوص الحكم، نصرالله حكمت، مصدر سابق، ص ٢٤٠.

(٤) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٧٠٠.

مطلق واحد، وهو الأمر المحال؛ فهاتان الصفتان متضادتان، من أمرين متضادين، وبينهما تمايز.

بناءً على ما تقدم، يجعل ابن عربي المعلوم أساسًا للتقسيم؛ فالمعلوم الأوّل هو الوجود المطلق، والمعلوم الثاني هو العدم المطلق، وهو المضاد للمعلوم الأوّل؛ أمّا المعلوم الثالث فهو متمايزٌ عن المعلومين، ولا يوجد معلوم رابع؛ فالمعلوم الأوّل واجب ولا متناهٍ، والمعلوم الثاني ممتنع ولا متناهٍ، والمعلوم الثالث ممكن ولا متناهٍ، وله وجهٌ إلى العدم ووجهٌ إلى الوجود[1]. ولا يوجد أيُّ تكثّرٍ في الوجود المطلق ولا العدم المطلق، ثم يحصل المعلوم الثالث من تقابلهما[2].

والوجود من وجهة نظر ابن عربي وشارحيه ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: الوجود البحت، أي مطلق الوجود، وهو الذي يُسمّى الذات الأحدية، وهو ليس إلّا وجودًا خالصًا؛ فما في أحد من الله شيء، وما في أحد من سوى نفسه شيء، وإنْ تنوعت عليه الصور.

النوع الثاني: الأعيان الثّابتة، والأعيان هي جمع لفظة عين، والمراد من العين في هذا المعنى، هو ذاتُ وماهيّةُ وحقيقةُ كلّ شيء؛ أمّا الثابتة، فهي صفةُ الأعيان، وتعني ما يُمكن أنْ نخبر عنه، أو ما يمكن معرفته. فالثّابت يشمل الموجود والمعدوم والممكن؛ لأنّ انعدام الممكن لا يعني أنّ وجوده محال وممتنع؛ بل إنّ له في عين عدمه جزءًا في الثّبوت والتّقرر وإمكان

---

(١) حكمت، نصرالله، ميتافيزيقيا الخيال، طهران، منتدى الفن الأدبي للنشر، ٢٠١٠م، ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥ - ١٣٦.

الوجود، ولهذا نُسمّيه شيئًا، ونخبر عنه؛ بَيْدَ أنه ليس للمعدوم والممتنع أيُّ شيئيّة وثبوت؛ فالأعيان الثّابتة تمتلك موقعًا وجوديًّا، يقع بين الحقّ المطلق، وعالَم الأشياء المحسوسة[1].

النوع الثالث: العالَم المحسوس، ونوضح في هذا المجال أنّ للأعيان الثابتة طبيعةً ثنائيةً فاعلةً ومنفعلةً، فالأعيان الثّابتة في علاقتها مع الأعلى تكون منفعلة، وفي علاقتها مع الأدنى تكون فاعلة[2].

الأعيان الثّابتة هي من حيث الوجود، متأخّرة عن الحقّ، وليس لها أيُّ وجودٍ خارجيٍّ، وهي كالوجود الذهنيّ ليست إلّا صورًا حاضرة في العلم الإلهي. وكذلك أعيان الممكنات؛ فهي ليست نيّرة لأنها معدومة؛ وهي، وإنْ اتّصفت بالثبوت، لكنها لا تتصف بالوجود، إذ الوجود نور[3].

يمكن القول إنّ بين الأعيان الثّابتة والمُثل الأفلاطونية وجوه شبهٍ عديدة؛ يشير أفلاطون إلى العديد من المفردات، مثل: المُثل، الصُّور، أو الإيدة باعتبارها المرجع العيني للمفاهيم الكلّيّة. يعتقد أفلاطون أنّ المُتعلِّقات الّتي ندركها في المفاهيم الكلّية قائمةٌ بذاتها في العالَم المتعالي، أي في عالَمٍ معزولٍ عن عالَم المحسوسات؛ وأمّا الأشياء المحسوسة، فهي تحظى بصورتها من الحقائق الكلّيّة، فتستقر الحقائق الكلّية في مقرّها السماوي استقرارًا ثابتًا؛ في حين أنّ الأشياء المحسوسة تتعرض للتّحول، وهي في

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٣) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٣٤٣.

حالة صيرورة دائمة، ولا يمكن أنْ نحدد زمانًا لوجودها[1].

إنّ من جملة المصطلحات الرئيسة الأخرى في فكر ابن عربي مصطلح "التجلّي"، وهو صيرورةٌ يظهر الحقُّ عبره، وهو في ذاته مجهول مطلق في صور أكثر عينية، وهذه الصور ليست إلّا التّحدد والتعّيين؛ وهنا يجب الانتباه إلى أنّ ابن عربي يستعمل مصطلح الفيض الأفلوطيني مرادفًا للتجلي. يقول ابن عربي في فصل الإنسان عن الخلقة: وقد كان الحقّ أوجد العالَم كله، وجودَ شبحٍ مسوّى، لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوّة؛ ومن شأن الفعل الإلهي أنّه ما سوّى محلًّا إلّا وكان يقبل روحًا إلهيًّا، عبّر عنه بالنفخ فيه. وما هو إلّا حصول الاستعداد في تلك الصورة المسوّاة لقبول فيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلّا قابل، والقابل لا يكون إلّا من فيضه الأقدس[2].

وبما أنّ ابن عربي يعتقد بوحدة الوجود، فهو يستعمل مصطلح النفخ بدلاً من الخلق، وهو المصطلح الّذي استعمله الله في رواية خلق الإنسان. كما يعتقد ابن عربي أنّه ليس في العالَم سوى حقيقة واحدة هي الحق، الّتي تسمّى الفاعل أو الخالق. وأمّا ما يُسمّى بالخلق أو المخلوق، فهو ليس إلّا الوجه الثاني للعملة. وهذه العلاقة هي علاقةُ فيضٍ دائمٍ ومستمر؛ وعليه، فالخلق تجلٍّ إلهيٌّ دائمٌ في صُور الموجودات اللامتناهية، الّتي تتغير في كلّ لحظة؛ وهذه النّظريّة تتطابق

---

(١) كابلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة السيد جلال الدّين مجتبوي، مصدر سابق، ص ١٩٥ – ١٩٦.

(٢) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٥٨ – ٥٩.

مع الآية رقم (١٥) من سورة قاف: ﴿أَفَعَيِينَا بِٱلۡخَلۡقِ ٱلۡأَوَّلِۚ بَلۡ هُمۡ فِي لَبۡسٖ مِّنۡ خَلۡقٖ جَدِيدٖ﴾[١].

يتكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهيّ، هما:

الفيض الأوّل: «الفيض الأقدس، الذي يتشابه مع الحديث القدسي الشهير: كنتُ كنزاً مخفيًّا، فأحببت أنْ أُعرف، فخلقت الحقّ، فبه عرفوني (الخلق لكي أُعرف)»[٢]. أي أنّه عزم أنْ يخرج من حالة الكنز والخفية، فتجلى الحقّ على ذاته. في هذه المرحلة يتجلى الحقّ على نفسه، وليس على الآخرين، وهذا التجلي يشمل نفسه وكلَّ صُورِ الأشياء الممكنة بالقوة في الحق؛ ففي هذه المرحلة لا يوجد شيءٌ بالفعل.

الفيض الثاني: ويُسمّى الفيض المقدس، أي تجلي الشهود، ويعني ظهور الأعيان الثّابتة من المعقول إلى عالَم المحسوس، أي ظهور ما هو بالقوة في صورة ما هو بالفعل. وفي علم معرفة المصطلحات الأرسطية تُدْعى هذه الحالة، الانتقال الوجودي من حالة «ما بالقوة» إلى حالة «ما بالفعل»[٣].

يتكلم ابن عربي في الفص الشعيبي عن هذين التجلّيَيْن بصورة أخرى، حيث يقول: «إنّ لله تجلّيَيْن: تجلي غيب وتجلي شهادة، فمن تجلي الغيب الاستعدادُ الذي يكون عليه القلب، وهو التجلي الذّاتي الذي الغيبُ

---

(١) العفيفي، أبو العلاء، شرح على فصوص الحكم، نصرالله حكمت، مصدر سابق، ص ٥٧؛ وشرح الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٥٨ – ٥٩.

(٢) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ص ٢٧٢.

(٣) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٤٢٧.

حقيقتُه، وهو الهوية الّتي يستحقها بقوله عن نفسه هو: فلا يزال هو له دائمًا أبدًا»[١]. فتجلي الحقّ في الغيب هو الفيض الأقدس، وتجلي الحقّ في الشهادة هو الفيض المقدس، وهو الذي يعني ظهوره في صور الأعيان الممكنة في العالَم الخارجي؛ وبهذا يمكن أنْ نستنتج أنّ العالَم كله مماثل للجوهر، فهو جوهر واحد؛ يختلف بالأعراض، ويتكثّر بالصّور والنّسب[٢].

وهذا يعني وحدة أصل العالَم، وظهوره بصور وشؤون وأطوار مختلفة، وأنه ليس سوى الحق، وهذه هي حقيقة العالَم وجوهره، وأنّ تجلي الحقّ هو مسارٌ دائم، يشتمل على: الفيض الأقدس، والفيض المقدس، وظهور الأشياء العينية؛ وهذه الأمور تحدث باستمرار، واحدًا تلو الآخر، كأمواج متلاطمة، تتكرر في كلّ لحظة؛ وهذا المسارُ الوجوديُّ يستمر بشكل لا متناهٍ، فيدخل في كلّ لحظة مقدارٌ لا يتناهى من الصُّور والكيفيات، وتفنى كلّها بعد لحظة، وتستخلفها مقادير لا متناهية من الأشياء الأخرى، والكيفيات الأخرى[٣].

يقوم الشبستري بتكرار هذه المطالب الّتي ذكرها ابن عربي بقوله: «اقرأ الحديث: كنتُ كنزًا لترى السرّ المخفي واضحًا»[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص٤٣٠؛ وأيضًا: إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ١٦٩ -١٧١.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، الصوفية والطوطمية، محمد جواد جوهري، مصدر سابق، ص ٤٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٨ - ٢١٩.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، بيت رقم ٥٦٩.

فهنا يدور الحديث عن الوجود المطلق الكامل في نورانيته، وحضوره، والمستور في الوقت نفسه، والذي يفوق إدراكنا وفهمنا، ولا طاقة لنا بمعرفته: "لا توجد أي نسبة بين التراب وحضرته المنزهة، والإدراك عاجز عن إدراك الإدراك"[1].

ويعتقد ابن عربي أنّ في المعلوم الثاني، وهو العدم المطلق اللامتناهي، لا وجود للتكثّر واليقين، كما لا يوجد في العدم المطلق أيضًا أي تحديد. ويقدم الشبستري في هذا الإطار مجموعة من الأبيات: «العدم هو مرآة وجود المطلق التي تنعكس فيها صورة الحق»[2]. وخلوص العدم المطلق كالمرآة، مقابل الوجود المطلق. وبين هذين اللامتناهيَيْن يوجد المتناهي الآخر، وهو أعيان الممكنات؛ فهي متناهية بين لامتناهيَيْن، وبرزخٌ بين الوجود المطلق والعدم المطلق. ويريد الشبستري من خلال التشبيه بالأعداد أنْ يوضّح الكثرة اللامتناهية: «عندما أصبح العدمُ مقابلاً للوجود، ظهرت في العدم صورةٌ في الوقت نفسه»[3]. فالواحد مبدأ الأعداد، ومن خلال هذا الواحد تظهر الأعداد اللامتناهية، فالكثرة أمرٌ غير حقيقي، وليست الحقيقة إلّا واحدة[4].

إنّ العدم من وجهة نظر الشبستري هو كالوجود واحدٌ، ولبيان وجود الاختلاف بين الموجودات المختلفة، يصف الاختلاف بالديك

---

(١) المصدر السابق، ص٤٢، بيت رقم ٥٧٠.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٣، بيت رقم ٥٧١.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٣، بيت رقم ٥٧٢.

(٤) حكمت، نصرالله، ميتافيزيقيا الخيال، منتدى الفن الأدبي للنشر، مصدر سابق، ص ١٣٦ إلى ١٣٩.

الرومي: «العدم كالوجود واحدٌ، وظهرت كلُّ الكثرة من النسبة»[1]. ويوضح اللاهيجي أنّ الديك الرومي طيرٌ ذو لونين أبيض وأسود، والمراد من هذا التشبيه، هو أنّ الممكنات من حيث نور الوجود كالبياض، ومن حيث الظلمة والعدم كالسواد.

ويرى الشبستري أنّ الأعيان الثّابتة هي حقائق واسطة بين الحقّ والخلق، وأنّ وجودها متأخر عن الحقّ، وهي أمورٌ كلّيّة، ومعانٍ عقلانية، وهي بالنسبة للموجودات المحسوسة معدومة، وطبعًا هذا العدم ليس عدمًا محضًا؛ يستعمل الشبستري تشبيه اللوح والقلم للتعبير عن الأعيان: «رَسَمَ بقافِ قدرتِه آلاف الرسوم على لوحة العدم»[2].

إنّ المراد من الخلق هو ظهور الحقّ في صُوَرِ الممكنات الّتي تتحول كلّ لحظة، وتفنى، وتلبس لباس الوجود مرة ثانية، وذلك حسب متطلبات ذاتها وخلقتها، وهذا كلّه بسبب الفيض الإلهي الدائم؛ فيظهر عالَم الوجود في كلّ لحظة من البطون إلى الظهور، ويذهب من الظهور إلى البطون. فكما أنّ للتنفس مرحلتَيْن، فالعالَم، أيضًا، يظهر في المرحلة الأولى في التجلي الإلهي، ويرجع في المرحلة الثانية إلى أصله[3].

يقول الشبستري في توضيح وجهة نظره: إن عالَم الوجود جوهر واحد: «جاء عالَم الخلق والأمر من نفس واحدة، وهي التي تعود بعد مجيئها، لكن ليس هناك مكان الخلق، وإذا نظرتَ رأيتَ أنّ الصيرورة ليست إلّا المجيء؛ رجعتْ كلُّ الأشياء إلى أصلها، وكلُّ الأشياء الظاهرة

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٣، بيت رقم ٥٧٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٤٣، بيت رقم ٥٧٤.
(٣) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص ١٢٣ - ١٢٤.

والمخفية أصبحت شيئًا واحدًا»[1]. أي أنّ كلَّ واحدٍ مُتشكّل من أعراض، فهو، دائمًا، في حال الصيرورة والوجود، لكن وراء هذه التبديلات والتحوّلات توجد حقيقة واحدة غير متغيرة. فالموت والحياة هما جزء من عملية الخلع واللبس الدائمَيْن للموجودات، وهذه العملية يمكن تطبيقها في مسألتيْ المبدأ والمعاد، والإيجاد والانعدام، والفناء والبقاء: «العالَم الكل، وفي كلّ طرفةِ عينٍ يصبح عدمًا، ولا تبقى الأزمنة»[2].

يشير الشيخ محمود إلى مسألة رئيسة، إذ يؤكِّد أنّ علينا بذل الجهد لرؤية الحقّ المطلق، الّذي هو وراء هذه التّعيينات والتكثرات؛ ورغم تقدمنا في العلم، نعترف بعجزنا عن معرفته؛ ففي الواقع، إنّ وجودنا اعتباريٌّ وليس أصيلاً، حيث كان من الممكن أنْ لا يكون؛ ورغم عجزنا عن معرفة الوجود المطلق، إلّا أنه علينا أنْ نبحث: «الوجودُ سارٍ في كماله، أما التعيينات فهي أمور اعتبارية»[3].

تتشابه هذه النّظريّة مع نظريّة أفلاطون، الّذي يطلب منا أنْ نتصور كهفًا له فوهةٌ يدخل منها الضوء، ويعيش فيه أناس، قُيدت منذ الطفولة أعناقُهم وأرجلُهم، حيث لا يستطيعون الالتفات إلى الخلف، ولا يمكنهم رؤية نور الشمس؛ وخلف هؤلاء السجناء نار، وبين النّار والسّجناء طريقٌ مرتفعٌ وحائطٌ قصير الارتفاع كالستار، وفي كلّ هذا الطّريق المرتفع يمرّ أناس يحملون معهم حيوانات، وأشياء مختلفة، حيث ينعكس ما يحملون معهم على ذلك الحائط القصير؛ وأمّا السجناء فما كان يمكنهم رؤية

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٢، الأبيات ٥٧٥ - ٥٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣، بيت رقم ٥٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٤، بيت رقم ٥٨٤.

بعضهم أو رؤية ما يمر من خلفهم؛ بل كانوا يرَوْن الظلّ فقط؛ فهؤلاء السجناء هم مثال لغالبية أفراد البشر، أي العوام الذين يقضون حياتهم في حالة الخيال والظن، ولا يرَوْن إلّا الظلّ الواقع، ولا يسمعون إلّا انعكاسات صورة الحقيقة. وإذا ما أُطلق سراحهم فجأة، وقيل لهم انظروا إلى الواقع الذي كنتم ترَوْن ظلّه، تراهم يفقدون البصر، بسبب كثرة النور، ويظنون الظلّ أكثر واقعيةً من الواقع.

ولكن، إذا بقي هؤلاء السجناء فترة أطول، تجدهم يعتادون على رؤية النور، ويستطيعون أنْ يروا الأشياء المحسوسة بنفسها، الّتي ما كان لهم أنْ يشاهدوها من قبل. يذكر أفلاطون أنّه إذا رجع أحدُ هؤلاء إلى الظلام مرة أخرى، لا يستطيع أنْ يرى شيئًا؛ فإذا حاول أنْ يخرج والآخرون من ذلك الكهف، فإنّ سائر السجناء يحاولون القبض عليه، والحكم عليه بالموت[1].

يشير ابن عربي في مؤلَّفاته الشهيرة إلى الفصل بين الواقع والخيال؛ فالناس، عادةً، يُسمّون ما يدركونه من العالَم المحسوس واقعًا، إلّا أنّ ابن عربي يعتقد أنّ هذا ليس إلّا خيالاً. ويشير ابن عربي إلى الحديث المشهور: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»[2]، فيقول: "فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس إلّا خيالاً، فالوجود كلُّه خيال في خيال"[3]. ويعتقد ابن عربي أنّ الحقّ هو تلك الحقيقة الواقعية الّتي نتّصل في ظلِّها في هذا العالَم المحسوس: «واعْلَم أنّ المقول ليس سوى الحق، وأنّ مُسمّى العالَم هو

---

(١) كابلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة السيد جلال الدّين مجتبوي، مصدر سابق، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) الأحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي الآلئ ، ج ٤، مصدر سابق، ص ٧٢.

(٣) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ١٣٦٨، ص ٢٥١.

بالنسبة إلى الحقّ كالظل للشخص، وهو ظلٌّ الله، وهو عينُ نسبةِ الوجود إلى العالَم؛ والوجود الحقّ إنما هو الله خاصة، من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسماؤه»[1].

إننا نجد هذه الفكرة في «جلشن راز»، وبالأخص عندما يتكلم الشبستري عن الظاهر غير الموجود: «وجودُ الخلق والكثرة ظاهران، وليس كلُّ ما يظهر موجود، فالوجودُ الوهميُّ أفضل من الوجود، فاجعل نفسك معروفًا للوجود»[2].

ويعتقد الشبستري أنّ الكثرات والتّعينات مظهران لحقيقة واحدة، وأنّ العالَم المحسوس ليس إلّا خيالاً، لأنه لا حقيقة له، بل هو عابرٌ وفانٍ: «وجود الكونَيْن كالخيال، وهما في وقت البقاء كالزوال»[3]؛ فلا بقاء لوجودِ موجوداتٍ عالَم الغيب والشهادة في الغيب، لأنّه لا قرار لها في الغيب والشهادة، وهي في ظهورٍ واختفاءٍ دائمَيْن، وهي لا تستقر لحظة واحدة، ولهذا فهي في وجودها ذات مآل إلى زوال.

٣- الوصال ومسألتي القرب والبُعد

يسأل الهروي عن الوصال، وكيفية حصول العارف الواصل عليه: «لماذا يُسمّى المخلوق واصلاً، وكيف يحصل له السير والسلوك»؟[4]؛ وبما

---

(١) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٣٦٠.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٤، الأبيات ٥٨٥ - ٥٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٤، بيت رقم ٥٨٧.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٢٦.

أنّ العارفَ إنسانٌ، وأنّ الإنسانَ ممكنٌ، فكيف يمكن له أنْ يتّصل بالخالق الواجب؟

يجيب الشبستري[١]: مرحلة الوصال منعزلة عن المخلوقية، والاغترابُ عن النفس عينُ المعرفة؛ أي ما دام المخلوق في مرحلة المخلوقية، ولا يمتلك إمكانيّة اجتياز هذه المرحلة، فهو مخلوق؛ لكن إذا بدأ المخلوق من خلال سلوكه بالانصهار في خالقه، فمنذ ذلك الحين لا يعود مخلوقًا، وقد قدّم نظامي الكنجوي وصفًا جميلاً عن ليلة معراج النّبي ﷺ: «ما بقي من النّبي هناك سوى النفس، ولم يكن هناك أحدٌ سوى الحق»[٢].

وهذا يعني انصهار المخلوق في الخالق، فلم يبق من النّبي في لقائه مع الحقّ سوى النفخة الإلهية؛ وأمّا **تعيُّنه** فغاب، ولم يبق منه شيءٌ هناك: «عندما ينثر الممكن عن نفسه غبار الإمكان لا يبقى منه إلّا الواجب»[٣]. يشبه الشبستري الإمكان بالغبار الذي يمكن إزاحته، أي أنه إذا أزاح الممكنُ تعينَّه المحيطَ به كالغبار، لا يبقى منه سوى الواجب، أي الحقيقة الواقعية الوحيدة في ساحة الوجود؛ فالتعيّن هو كالظّاهر فحسب: «الواصل لم يعد مخلوقًا، والرجل الكامل يعلم بهذا؛ حيث لا وجود للعدم هنا، فما هي نسبة التراب وربّ الأرباب»[٤]؟

---

(١) المصدر السابق، ص٣٢٩.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٤٥، بيت رقم ٥٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٥، بيت رقم ٥٩٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٤٥، بيت رقم ٥٩١.

قلنا: «إنّ الوصال عبارة عن إزاحة التعيّن، واضمحلال آثاره؛ فما دام يوجد أثرٌ من اليقين والمخلوقية، لا يتحقق الوصال واللقاء؛ فالوصال في نظر العارف هو ذهاب اليقين، وبقاء الواجب[1].

يذكرنا هذا التعريف بقصة موسى عليه السلام، الّذي طلب رؤيةَ ربِّه، فجاءه النداء: «إنك لن تراني»، فانظر إلى الجبل؛ فتجلّى الله للجبل؛ فتلاشى الجبل، وما بقي منه أثر. فإذاً، وصالُ السّالك هو الغياب عن النّفس: «يُزاح الخيال بأكمله مرّة واحدة، ولا يبقى غير الحق في الدار، وتحصل في تلك اللحظة على القُرب وتصبح فارغًا من نفسك، وواصلاً إلى الحبيب»[2]. الوصال هو مكانة يُزاح فيها الخيال، إذ كلّما زال الخيال يحصل الوصال.

ومن الممكن أنْ يتوهّم القارئ أنْ يكون المراد من الخيال في هذه الأبيات هو المجاز والوهم؛ وعليه، فمن السهل إزاحة الخيال، والحصول على الوصال، إلّا أن الشّيخ الشبستري يوضّح ذلك: «لك آلاف الظهورات؛ فاذهب وتدبّر في مجيئك وذهابك»[3]. ومعنى ذلك، أنك، وبوصفك إنسانًا، لك آلاف المظاهر؛ فمنها الصورَية، ومنها المعنوية؛ والعلم بجميع هذه المظاهر لا يمكن إلّا للسالك الفاني نفسه، والباقي بوجود الحق. فلا تغفل عن نفسك، واعلم أنك لست ظاهرًا وحسب[4]، وهذه التكثرات، رغم أنها الخيال بنفسها، لكنها ليست غير واقعية؛ بل هي تنزّلات من الواحد

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٠، الأبيات ٥٩٢ – ٥٩٧.

(٣) المصدر نفسه، بيت رقم ٦٠٠.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٤٥ – ٣٤٦.

الحقيقي: «الوحدة هي كالبحر المليء بالدم الذي تنهض منه آلاف الأمواج المجنونة»[1].

والكثرات هي أمور واقعية، لكن وجودها مرهون بالوجود الحقيقي، وليس لها حقيقة ذاتية؛ لهذا فعندما نتكلم عن وصال العارف، يجب إلّا يتكوّن هذا التّصور الخاطئ؛ لأنه كمَنْ يُحرِّك أَلِفًا من مكانها ويصل إلى محل الباء. لأن هذا التصور يتطلب وجود موجودَيْن منفصلَيْن، وهو ما يتعارض مع التّوحيد الحقيقي: «الحلول والاتّحاد أمران مستحيلان، والثنائية في الوحدة هي الضلال نفسه»[2].

والآن، بعد أنْ اتّضح المرادُ من كلمة الوصال، يُطْرح سؤال آخر[3]: ما هو وصال الممكن والواجب؟ وما هو الحديث عن القُرب والبُعد، وعن القليل والكثير؟

فإذا كان مرادنا من الوصال هو الفناء، فماذا نعني في قولنا: إنّ فلانًا قريب من الله، والآخرَ بعيد منه؟ أليس هو الموجود الحقيقي الوحيد، ونحن لسنا سوى مظاهر؟ ثم أليس يعني الانفصال انعدام الوجود في محضر الله.

وبما أنّ الحقّ ظاهرٌ في جميع ذرات الموجودات، وأنّ ظهورَ الكلّ مرهون بوجوده، فالجميع، إذاً، من دونه عدم؛ واعلم أنك من كثرة القُرب أصبحت غريبًا عن نفسك، كما يسبب البُعد عدمَ الإدراك؛ إذ إن غاية

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٠، بيت رقم ٦١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٠، بيت رقم ٦١٢.

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٤٨.

القُرب تُسبِّبُ عدمَ الإدراك، فوجودك إذن، مرهون بالحق، وهو قريب لك دائمًا، فنحن أقرب إليه من حبل الوريد؛ لكنك لا تعلم[1].

يقول ابن عربي في الفصّ الأيوبي: «وقد علمتَ أنّ البُعد والقُرب أمران إضافيّان، فهما نسبتان لا وجود لهما في العين، مع ثبوت أحكامها في البعيد والقريب»[2]. كما يقول في الفصّ الهودي بعد الإشارة إلى الآية السادسة عشرة من سورة قاف: «فالقُرب الإلهي من البُعد لا خفاء به في الإخبار الإلهي: فلا قُرب أقرب من أنْ تكون هوّيته عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلق متوهم»[3]. والمُلاحظ أن المعنى عينه موجودٌ في كلام الشّيخ الشبستري: «عندما ظهر الوجود من العدم بدأ الكلام عن القُرب والبُعد، والزائد والناقص»[4]. فظهور الوجود في الممكنات البشريّة، هو الذي يوجِد القُرب والبُعد؛ والقريب هو مَنْ يكون له نصيب من النور، والبعيد هو ذاك العدم البعيد عن الوجود.

يوضح الأردبيلي، واللاهيجي هذا البيت من خلال هذا الحديث: «إنّ الله خلق الخلق في ظلمةٍ، ثمّ رشّ عليهم من نوره، فمَنْ أصابه ذلك النور اهتدى، ومن لم يصبه ضلّ»[5]، ويصرّحان أنّ القرب نوعان:

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٤٨ – ٣٤٩.

(٢) الخوارزمي، تاج الدّين حسين، فصوص الحكم، نجيب مايل الهروي، مصدر سابق، ص ٦٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٩.

(٥) الريشهري، محمد محمدي، مصدر سابق، ص ٣٥٧.

النوع الأوّل: وهو القرب الإيجادي، أي مرتبة ظهور الحقّ في تجلٍّ شهوديّ على صورة جميع الموجودات، وهو من متطلبات الرحمة الرحمانية العامة.

النوع الثاني: وهو القرب الشهودي، وهو غايةُ مرتبة إدراك الإدراك، وهذا القرب يسبّب المعرفة.

وبعبارة أخرى، فالقُرب الإيجادي من الوجود هو تنزُّلٌ مطلق من الوجود إلى التقيد، والقرب الشهودي هو ترقٍّ من التقيُّد إلى الإطلاق؛ وعليه، فالبعيد هو مَنْ يبتعد عن الوجود، ولا تصل إليه إفاضةُ نورِ الوجود من خزائن الوجود[1]. ومعنى ذلك أنْ يمُنَّ الحقُّ عليك بشعاعٍ من نوره الخاص، وعندئذ تصبحُ قريبًا: «إذا مَنَّ عليك بشعاع من نوره، يجعلك تاركًا لوجودك»[2] من القرب الحقيقي[3].

فوجود الخوف والرّجاء فيك، هما بسبب تأمُّلك في وجودك وعدمك، لكنك إذا تركتَ الوجود والعدم، تستوعب حقيقة قناعك، وتعرف الحقَّ حقَّ معرفته، فلا تخف أبدًا: «لا يبقى الخوف إذا ما سرت، والفرس الأصيل لا تحتاج لسوط؛ لا يخاف منه مَنْ عرفه، لكن الطفل يخاف الجنّي من ظله»[4]، فالطفل يخاف من ظلّه، لأنه يظنّه موجودًا آخر[5]. وبعبارة

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٠، بيت رقم ٦١٣.

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مرجع مذكور، ص ٣٥٠؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ٢٣٤.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٠، الأبيات ٦١٤ ـ ٦١٧.

(٥) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٥٢.

أخرى، الخوف والرجاء، والرهبة والأمل، كلّها من متطلبات الجهل وعدم اليقين؛ وأمّا أحوال اليقين فهي غير هذه الأحوال[1].

كما أنّ الذهب المُصفّى يزداد بريقه في النّار على عكس الذهب المغشوش، كذلك أنت أيها السّالك، إذا نقّيت نفسَك من الغش، أصبحت كالذهب المصفى: «النّار تكشفُ الذهب المصفّى من غيره، وعندما لا يكون غشٌّ في الذهب، لا يكون شيءٌ للاحتراق.

لا يوجد غيرك شيءٌ آخر، فتأمّل في وجودك، فإذا تقيّدت في وجودك، يكون العالَم كلّه لك بمثابة حجاب"[2]؛ فلا تخف النّار لأنّ احتراقك يزيدك صفاءً ولمعانًا[3]؛ فالإنسان المقيّد بحجابه، كالمقيّد بحجاب الكون كله، ومَنْ يتخلّص من ظنونه لا يبقى فيه أيُّ حجاب، فالعجب هو مصدر كلّ الذنوب[4].

ومن هنا، نشير إلى تاريخ بحث الجبر والاختيار في العالَم الإسلامي؛ لم يُستخدم مصطلح الجبر في القرآن الكريم؛ والمقصود به عند أهل الكلام القضاء والقدر؛ إنّ إسناد فعل العبد إلى الله[5]، وهو الإفراط في تفويض الأمور إلى الله، وبذلك يصبح الإنسان جمادًا لا إرادة له، حيث إنّ المُجبر هو الذي لا يكون فعلُه وعدمُ فعله بإرادته؛ بل

---

(١) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٦٤.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٢، الأبيات ٦١٥ ـ ٦٢١.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٥) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٥٧.

بإرادة غيره[1]؛ أمّا الاختيار فهو مشتق من «خار»، بمعنى الجيد والمنتخب، والاختيار يعني الانتخاب والانحياز إلى أمر، وتفضيل شيء بكامل الإرادة.

لم يُستعمل مصطلح الاختيار في القرآن الكريم أيضًا، بَيْدَ أنّنا نجد في الآية: ﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا﴾[2]، مصطلح اختار، وفي الآية: ﴿وَيَخۡتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ﴾[3]، مصطلح يختار، وفي الآية: ﴿وَلَقَدِ ٱخۡتَرۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[4]، مصطلح اخترناهم.

إنّ الذين يؤمنون بتأثير عدل الله وقدرته على أفعال العباد، وإنّ الخلق هو من أخص أوصاف الله، ولا يحسنون نسبة الخلق إلى الإنسان، بأي وجه من الوجوه، فهؤلاء هم الجبريون؛ وفي المقابل، إنّ الذين يؤمنون بإرادة الإنسان وقدرته في إيجاد الفعل، ويعتبرون الإنسان هو الفاعل والخالق لأفعاله، فهم أهل الاختيار[5].

وسرعان ما أخذتْ عقيدةُ الجبر ملامح سياسية؛ فالأمويّون، بسبب تلاؤم الجبر مع مصالحهم السياسية، أخذوا بتبليغه وتعليمه؛ وحسب ما يُنقل، فإنّ معاوية هو أوّلُ من أعلن الجبر؛ فذاتَ يومٍ صعد المنبر في الشام، وقال: ليس معاوية إلّا أحد خازني الله، يعطي من أعطاه، ويمنع من

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مركز المعارف الإسلامية الكبرى، مصدر سابق، المجلد العاشر، ص ٥٦٥ – ٥٦٦.

(٢) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية ١٥٥.

(٣) القرآن الكريم، سورة القصص، الآية ٦٨.

(٤) القرآن الكريم، سورة الدخان، الآية ٣٢.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مركز المعارف الإسلامية الكبرى، مصدر سابق، ص ٥٦٠.

منعه. وكذلك فعل خلفاء معاوية، حيث أخذوا بتبليغ الجبر ليسوغوا الخطأ في أعمالهم[1].

ولا نعرف تاريخًا محددًا لظهور نظرية الاختيار عند المسلمين، لكننا نستطيع أنْ نرجع بها إلى النصف الثاني من القرن الهجري الأول؛ حيث أخذ الأمويّون بمعارضة وتضييق الخناق على أنصار القدرية، التي هي فئة سياسية ودينية تعتقد بقدرة اختيار الإنسان المؤثرة في أفعاله، ولا تؤمن بانتساب الخير والشر إلى القدر؛ كما تعتقد أنّ كلّ إنسان بالغ، ولا سيما الخلفاء، هم مسؤولون عن أعمالهم وتصرفاتهم، ويستحقون العقاب والجزاء عليها[2].

ينقسم المعتقدون بنظرية الجبر إلى فئتين:

الفئة الأولى: المعتقدون بالجبر المطلق، والشّيخ محمود واحدٌ منهم، وهم يؤمنون بأنْ لا حول للإنسان في أفعاله، وهم يسندون كلَّ فعل إلى الله؛ فإنْ تقول جاءت الشجرة بالفاكهة، وأمطرت السّماء، وسال الماء، فيجب عليك أنْ تسند هذه الأفعال إلى الله، وفي أفعال الإنسان، أيضًا، عليك أنْ نعتقد بالجبر الكامل.

الفئة الثانية: المعتقدون بالجبر المتوسط أي الكسب، وهم أتباع أبي الحسن الأشعري، والكسب هو مصطلح استعمله أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري للدلالة على أفعال الإنسان الاختيـارية، وهو مأخوذ من الآية الكريمة: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[3]، ومراد الأشعري من

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٦٧.

(٢) المصدر السابق، ٥٦٨.

(٣) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية ٢٦٨.

الكسب، هو أنه إذا أراد الله أنْ يُظهِر عملاً عند الإنسان، فإنّ قدرته تجري في يد الإنسان؛ فالإنسانُ، في الحقيقة، محلُ قدرة الله وإرادته[1]. ولا يعني الكسبُ مقارنةَ قدرة وإرادة الخالق مع الحادث؛ بل يعني أنّ فعل العبد، إحداثًا وإيجادًا، مخلوقٌ لله، وفي الوقت عينه، يُكسب من خلال العبد، فالعبدُ ليس خالقَ فعلِه ولا موجِده؛ بل هو كاسبه[2].

إنّ التعين، برأي الشبستري، يجعلك تعتقد أنّ الجسم هو المَرْكَب للروح: «لهذا تقول أنا ذو اختيار، وهذا الجسم مَرْكب والروح هي الراكبة؛ جعل الزمامَ بيد الروح لهذا جعل عليها التكليف. ألا تعلم أنّ هذه هي طريقة المجوس، وكل هذه الآفات هي من الوجود؟»[3]، وهو في اختيارك، وأنت الذي تقوده. لهذا تظن أنّ سبب وجود التّكليف على الإنسان هو الاختيار، ولولا الاختيار لما جعل الله على الإنسان أي تكليف. والإنسان الذي يعتقد بمثل هذه التوهمات لا تختلف طريقته عن طريقة المجوس أي الديانة الزردشتية، الّتي كانت تُسمّى في المرحلة الإسلامية بالمجوسية التي جاء بها زردشت الإيراني، الّذي كان يدعو الناس إلى عبادة أهورا مزدا، رب الخير والوجود. وقد مرّ هذا الدّين في الحقبة الساسانية بتحولات كثيرة، وخرج عن شكله التّوحيدي، وأصبح دينًا يعتقد بوجود ربّ للخير وربّ للشر. فربّ الخير، أي أهورا مزدا، هو خالق الحسن والجمال، والحيوانات الأليفة، والأعشاب الطبيعية، والأراضي، وغيرها؛ وأمّا ربُّ الشّر فهو خالق

---

(١) ركني، محمد مهدي، الجبر والاختيار في المثنوي، الطبعة الأولى، أساطير للنشر، طهران، ١٩٩٨، ص ٦٤.

(٢) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مركز المعارف الإسلامية الكبرى، مصدر سابق، ص ٥٦٩.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٢، الأبيات ٦٢٤ ـ ٦٢٥.

لكلّ عناصر الشر على الأرض، وبهذا قدّم الإيرانيّون في العصر الساساني مبررًا لوجود الشر في عالَم الخلق، لأن أهورا مزدا كلّه نور وخير وجمال ولا يمكن أنْ يكون سببًا في حضور الشر في العالَم.

وبحسب ما يعتقد الشّيخ محمود، فإذا آمن الإنسان بوجود الاختيار لنفسه، فهو كالمجوسي الذي يعتقد بوجود مبدأيْن للوجود. فمَنْ يؤمن بأنّه فاعلٌ ومختارٌ، ويعطي الصفَة نفسَها لله، فهو يختار عبادة الاثنين: «أيها الرجل الجاهل، أيُّ اختيار يمكن أنْ يكون لمن ذاته باطله؟»[1]. فلا يمكن لمَنْ لا يملك ذاتًا حقيقيةً، ولمَنْ ذاته باطلة أنْ يختار؛ فمَنْ لا ذات له فكيف له أنْ يختار[2]؟ ويسأل الشيخ محمود: عندما يكون وجودك كلّه معدومًا من أين يأتيك الاختيار؟ «عندما يكون وجودُك كلُّه معدومًا من أين يأتيك الاختيار؟ فاعلم أنّ المؤثر الوحيد في العالَم هو الحقّ، فلا تخرج عن حدودك»[3].

وهنا يشير الشّيخ محمود إلى الجدل بين المعتزلة والأشاعرة: «واعلم من خلال النظر في أحوال نفسك ما هو القدر؟ ومَنْ هو ذو الحظ البائس؟ كلّ مَنْ يكون مذهبه غير الجبر قال النّبي ﷺ عنه: إنه كالكافر»[4] وفي ذلك إشارة إلى حديث معروف عن النّبي ﷺ جاء فيه: القدرية مجوس هذه الأمة[5]. وقد كان المعتزلة يُسمّون الأشاعرة بالقدرية، وكان الأشاعرة يُسمّون المعتزلة بـالمجوسية.

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٢، بيت رقم ٦٢٧.
(٢) الطباطبائي، محمد حسين، سر القلب تقرير البيانات الشفاهية، مصدر سابق، ص ٢٦٧.
(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٢، الأبيات ٦٢٨ ـ ٦٢٩.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٣، الأبيات ٦٢٩ ـ ٦٣١.
(٥) الشيخ الصدوق، الهداية، مصدر سابق، ص ٣٠.

ويوضح اللاهيجي في شرح «جلشن راز» هذا الاختلاف بشكل كامل، فيقول: «الجبر هو نقطة مقابلة للاختيار، والجبريّون هم مَنْ ينسبون فعل العبد للحق، ويعتقدون أنّ العبد لا يملك أيَّ قوة في العالَم؛ أمّا المعتزلة فهم يعتقدون بأنّ العبد مستقل في أعماله، وأنّ الله أعطى الإنسانَ القوة، ليكون مؤثرا في العالَم؛ بَيْدَ أنّ الأشاعرة يعتقدون بأنّ أفعال العباد هي من تقدير الحقّ، وأنّ العبد لا يملك إلّا قوة الكسب»[1]. ثم يضيف موضحًا: «واعلم أنّ ما يؤمن به الجبرية غير ما يؤمن به المعتزلة والأشاعرة، لأنّ الجبرية يرَوْن العبد في صدور الأفعال بمثابة الجماد، لهذا يُسمّي الشّيخ محمود طائفتي المعتزلة والأشاعرة بالقدرية»[2].

وعلى هذا ينشد الشّيخ محمود قائلاً: قبل أنْ تُخلق خُلِقَ فعلُك، واختُرْتَ لعمل ما، ويستنتج حضرة كبريائه لا يكترث، وهو منزه عن القياسات الخيالية. كلُّ ألوهية في الكبرياء، فلا تليق العلّة بفعل الرب، ما يليق بالرب هو اللطف والقهر، وما يليق بالعبد هو الجبر والقهر. اذهب يا بُني، واستسلم للقضاء والتقدير الإلهيَّيْن[3]. أي كما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[4]، فإنّ الله يفعل ما يشاء، وهو الفاعل المختار، ولا علّة لفعله، ولطفُه كقهره من دون غرض[5]. أي أنّ غنى رب

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٦٢.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٣٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٤) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

(٥) الشيرازي، شاه داعي إلى الله، نسائم جلشن، تصحيح محمد نذير رانجها، مصدر سابق، ص ١٧٥.

الأرباب أعلى من أنْ يحتاج إلى علة، وكلّ ما يُصوّر من حضرته هو عين الكمال، والعلة الفانية والغرض لا يليقان بفضل الله، ولا ليكونا سببًا لأفعاله[1]. إذًا، بما أنك لا تملك أيَّ اختيار في كونك مجبرًا على أفعالك، فعليك أنْ تستسلم لقضاء الله، وكُنْ مستيقنًا أنّ ما هو مُقدّرٌ ومُعيَّنٌ عليك، فهو لا يتغير، فاخضع للتقديرات الإلهية واخرج نفسك من التيه[2].

---

(١) الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٢٤٨.

(٢) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٧٢.

الفصل الثالث

الشبستري واستخدام بعض الاستعارات الصّوفيّة

نستنتج ممّا تقدّم أنّ الشبستري كان عارِفًا، يسعى من خلال بيانه المنظوم إلى اكتشاف ما هو غامض من المفاهيم العرفانية النّظريّة في قالبٍ بسيط، وقابل للفهم؛ وقد حقّق نجاحًا في كلٍّ ما كان يطمح إليه؛ فاستطاع أنْ يبيّن من خلال بيت واحد أو أبيات قليلة مفاهيم عديدة، كالفكر الصوفي، واختلافه مع الفكر الفلسفي، أو مفهوم وحدة الوجود، أو الأنا عند المتصوفة، أو مباحث السّير والسلوك، والقُرب والبُعد؛ فقد لا نجد في الأدب الفارسي تعبيرًا أجمل لعبارة الحلاج «أنا الحقّ» من هذا البيت: "فعندما يليق بشجرة أنْ تقول أنا الحقّ، فلماذا لا يليق ذلك برجل طيّب"؟[1]، ونظائر هذا كثيرة في «جلشن راز».

لكن بعد هذه المباحث، يأخذ الشّبستري اتّجاهًا آخر، فيبدأ بتوضيح مطالب جديدة، بالأسلوب نفسه، كالذوق والسكر والشراب، وهو ما قال به معظم الشعراء من العرفاء الإيرانيّين.

يسأل أمير هروي: «ماذا يعني المرء من الإشارة إلى مصطلحيْ: العين والشفة؟ ومَنْ هو المشغول في المقامات والأحوال؟ ما علاقته بالوجه والضفيرة والوشم؟»[2].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٢، بيت رقم ٦٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٥٢، الأبيات رقم ٦٣٣ ـ ٦٣٧.

ويوضح الشبستري فلسفة استعمال كل واحدة من هذه المصطلحات، قبل أنْ يُبيّن معانيها: «كلّ ما هو عيان في عالَمنا هو كصورةٍ من شمسِ العالَم الآخر»[1]. العالَم كالوشم والضفيرة والحاجب، وكلٌّ شيءٍ جميلٍ في موضعه؛ فنحن هنا، نرى تأثّر الشبستري بأفكار ابن عربي الّذي يقول: «كلّ ما هو عيان في عالَمنا هو كصورة من شمس العالَم الآخر؛ العالم كالوشم والضفيرة والحاجب، وكل شيء جميل عندما يكون في مكانه»[2].

ويستعمل ابن عربي مصطلحات أخرى، كالتنزّل والإنزال، حيث يستعمل لله مصطلح المُنزِل، الّذي هو مُنزِل إذا كان من باب الأفعال، ومُنزَل إذا كان من باب التفعيل، وكلاهما يعنيان كيفية النزول والتجلي؛ فصفة المُنزِل تعني النزول دُفعةً واحدة، وصفة المُنزَل تعني النزول التدريجي، قال الله في الآية الأولى من سورة القدر: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾. يعتقد ابن عربي أنّ ليلة القدر هي الإنسان بكلٍّ صفاته. وبما أنّ الإنسان جامعٌ لجميع الصّفات الإلهية، فإنّ الإنزال يدلّ على حضور الإنسان دفعة واحدة في عالَم الخلق؛ بَيْدَ أنّ التنزيل يدل على النزول التدريجي للحقائق على قلوب الأنبياء في كلّ حقبة وعصر[3]. ويزيح ابن عربي الستار عن مراتب هذا التنزيل، ويبيّن تجلي الحقّ في خمس كيفيات أو مراتب، هي:

---

(١) اللاهيجي، شمس الدين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٩٠؛ وأيضًا جلشن راز، المصدر السابق، ص٤٠، بيت رقم ٦١٢.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٤، الأبيات ٦٣٨ ـ ٦٣٩.

(٣) حكمت، نصرالله، ميتافيزيقيا الخيال، مصدر سابق، ص ١٧٧ - ١٧٩

١- مرتبة الذّات، أي عالَم الغيب المطلق، أو غيب الغيوب.

٢- مرتبة الأسماء والصّفات، أي حضرة الألوهية.

٣- مرتبة الأفعال، أي حضرة الربوبية.

٤- مرتبة المثال، أي الخيال.

٥- مرتبة الحواسّ، أي المشاهدة[١].

وهنا نشهد سيرًا عكسيًّا من الحقّ إلى الخلق، أي الأشياء الواقعة في المراتب الدنيا الّتي هي صور، ومثل للأشياء الواقعة في المراتب العليا. فالذي يوجد في عالَم الشهادة أدنى المراتب، وهو مِثالٌ لِما يوجد في عالَم الأمثال؛ وما يوجد في عالَم الأمثال، هو صورة تعكس حالةً من شؤون مرتبة الأسماء والصّفات الإلهية، وكل صفة هي بُعدٌ من الذّات الإلهية المتجلية. إذًا، فالظهور هو تنزّلٌ وتجلٍّ، ونستطيع أنْ نجد علّة الخلق، وتنزّل الأسماء والصّفات الإلهية في الحديث القدسي عن الكنز المخفي؛ فلذا يجب على أسرى الحجاب والمنشغلين بالمحسوسات، أنْ يبدأوا حركة عكسية؛ فمن جانب، لا بدّ للإنسان أنْ يقطع تعلّقاته بعالَم المحسوسات من أجل معرفة تجليات الحقّ، حتى يصل بنفسه إلى عالَم المثال؛ ومن جانب آخر، يجب أنْ ينزل من عالَم المعاني والصّفات إلى عالَم المِثال ليعرف[٢].

يحدثنا الشبستري، هنا، عن مصطلحيْ التمثُّل والتمثيل؛ فالتّمثّل هو تقدّم الإنسان في مدارج المعرفة، وانتقاله إلى مرتبة أخرى من مراتب الوجود التي تمكّن الإنسان من رؤية الحقائق الواقعة وراء الظواهر: «وبما أنّ المعانيَ تنزل

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، أحمد آرام، مصدر سابق، ص ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٤.

من هناك فيجب التمثل»[١]؛ أمّا التمثيل فهو في الواقع، الوجه الآخر للتمثُّل، مع قليل من الاختلاف، فالتمثيل هو عمل لتفهيم وتبسيط دقائق المعقول، والحقائق المعنوية، والتجارب العلمية من خلال الصور الحسية والخيالية، لكن التّمثُّل هو أنْ تلبس حقائق عالَم المعنى، ومعاني الغيب صورًا حسية، مناسبة لتظهر لنا بصور حسية؛ كأحوال القبر، وظهور الملائكة على الإنسان، وتجسيد الأعمال في يوم المحشر، غير أنّ معرفة التمثّل، والعلم به، ليست بالأمر البسيط[٢].

ويعتقد الشبستري بصعوبة بيان الإدراك الشهودي لحقائق العوالَم السامية، من خلال اللّفظ، وعدم تلاؤم ظرف اللّفظ مع تجربة العارف: «المعنى يظهر من الوجد ولا يوجد له أيُّ تعبيرٍ لفظيٍّ؛ لا نهاية لعالَم المعنى حيث لا يتناسب معه مصطلح الغاية»[٣].

إنّ أغلب عوام الناس يظنون أنّ الألفاظ المستعملة في الأدب العرفاني والصوفي، كانت تُعبّر في الأساس عن الأمور المحسوسة، لكنها مع مرور الزّمان، استُعملت استعمالاً روحيًّا أيضًا. وعلى هذا، فاستعمال المصطلحات للمحسوسات هو استعمالٌ حقيقيٌّ، واستعمالها للمفاهيم الرّوحية هو استعمالٌ مجازيٌّ، غير أنّ الشيخ محمود يفاجئنا برؤية أخرى في هذا الباب.

ويمكن أنْ نجد جذور هذه الفكرة في آراء سقراط وأفلاطون؛ ففي مجموعة مؤلَّفات أفلاطون توجد رسالة تحت عنوان «كراتيلوس»، وهي مناظرة بين سقراط وهرموجنس وكراتيلوس، وفيها يقول سقراط لمخاطبيه:

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٤، بيت رقم ٦٤٠.

(٢) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص ١٠٦.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٤، الأبيات ٦٤١ ـ ٦٤٢.

إذا أراد الرسّام أنْ يرسم صورةً تشبه الأصل، فلا بدّ أنْ تكون عنده ألوان مشابهة؛ فإذا كان يفتقر إلى مثل هذه الألوان، فلن يستطيع رسم الشيء المطلوب، وكذلك بالنسبة للمفردات [الجمل]، إذا لم تكن الأجزاء المكوّنة لها متشابهة مع الأشياء؛ حينها لا يمكن صنع مفردات مشابهة لها[1].

ومن جانب آخر، توضح المفردات هوية الأشياء، ونحن نعلم أنّ الأشياء والموجودات في حركة وسيلان[2]. يُسأل سقراط: الشيء الذي لا يبقى على حالة واحدة، كيف يمكن أنْ يكون له وجودٌ معين؟ وإذا بقي الشيء لمدة زمنية على حالة واحدة فهو في تلك المدة الزمنية يتغير؛ وإذا بقي الشيء دائمًا على حالة واحدة، فكيف يمكن أنْ يتحول؟ يجيب سقراط بعدم إمكانية معرفة الجزء المُتحوّل والمُتغيّر والمُتحرّك من الأشياء؛ لأن قوةَ معرفةِ الإنسان تعجز عن معرفة الأمور غير المُعيّنة[3]. إنّ آخر ما يستنتجه سقراط في هذا المبحث الطويل هو: إذا كانت كلّ الأشياء تتحوّل باستمرار، ولا تبقى على حالة واحدة، فلا يمكن معرفتها؛ لأننا فقط في حال ثبات المعرفة وعدم تحوّلها، نستطيع أنْ نزعم بوجود المعرفة؛ لكن إذا كانت المعرفة هي التي تتحوّل، ولا تبقى على حال واحدة، فإنّ النتيجة هي أنه لا وجود لمعرفة العارف والمعروف.

بَيْدَ أن وجود العارف والمعروف، والحسن والجمال، وسائر الموجودات، دليل على عدم حراكها وسيلانها، ويثبت خلاف ما قلناه

---

(١) لطفي، محمد حسن، مجموعة مولفات أفلاطون، طهران، خوارزمي للنشر، ١٩٥٧م، ج ٢، ص ٧٩٣ - ٧٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٠١.

سابقًا[١]. إذاً، فاستعمال المفردات والأسماء للمُثل أي الذوات والحقائق، هو استعمال معقولٌ حقيقيٌّ، بينما استعماله للأشياء مجازيٌّ[٢].

يعتقد الشّيخ محمود، أيضًا، أنّ استعمال الألفاظ في المعاني المثالية هو حقيقة، وتحميلها على المعاني الصورية مجازٌ: «إنّ الشراب هناك حقيقة، وليس مجازاً، وهو من شدة السكر في غليان»[٣]. وينشد الشّيخ محمود: أنا أعتقد أنّ الألفاظ المؤولة، كانت تعني معاني حقيقية، أي أنّ هذه المفردات، كانت موضوعة لتلك المعاني، ومن ثم انتقلت عن طريق التأويل إلى المحسوسات؛ لأن تلك المعاني أصيلة ومتأصلة الوجود، وهذه المحسوسات هي فرع وتبع[٤].

ومع هذا الوصف، والأخذ في الاعتبار تلك التوضيحات الموجودة عن العلة، وكيفية استعمال المصطلحات، كالعين والوجه والشفاه والضفيرة، نستطيع أنْ نتطرّق بايجاز إلى بعض المصطلحات الخاصة بجلشن راز.

يسأل الهروي: «ماذا يكون الصنم والزنار والرهبانية غير الكفر»[٥]؟

يجب هنا أنّ نلقي نظرة سريعة على مفهوم الكفر، ومظاهره، وكيفيّة

---

(١) لطفي، محمد حسن، مجموعة مولفات أفلاطون، مصدر سابق، ص ٨٠٦.

(٢) موحد، صمد، الشيخ محمود الشبستري، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٣) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٤، بيت رقم ٦٤٢.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص٤٧٠.

(٥) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٤، بيت رقم ٦٥٠.

تحويل المفاهيم الّتي كانت تحمل إبّان دخول الإسلام تداعيات سلبية إلى مفاهيم لها تداعيات إيجابية، على يد عرفاء، كالشّيخ محمود.

يذكر البرفسور إيزوتسو في كتابه: «الله والإنسان في القرآن»، تحت عنوان: السّير التاريخي لكيفية استعمال مصطلح الكفر في العالَم العربي، فيقول: مصطلح الكفر، أساسًا، كان يُستعمل بمعنى الجحود للجميل والإحسان، فهو ضدٌّ كلمة الشكر؛ وكان هذا المعنى للكفر مشتركًا عند جميع العرب[1]. لكن في الحقبة القرآنية، وعند اتّساع اللغة العربية وتكاملها، اكتسب مصطلح الكفر معناه الجديد، وتكوّنت بينه وبين لفظ الله علاقة مباشرة، وأصبحت ضدًّا للإيمان، فبات الفاعل لها، أي الكافر، يحمل ببساطة معنى غير المؤمن[2].

والجدير ذكره، أنّ القرآن يُميّز بين الإسلام والمسلمين، والإيمان والمؤمنين، ففي الرواية القرآنية، تعتبر غاية الاستسلام هي الإيمان الراسخ، وهذا الإيمان بداية لحركة تحولية، أي أنه في حال عدم وصول المسلم إلى مرحلة الإيمان الكامل، فإن سعادته الأخروية لا تكون مضمونة؛ فالقرآن يصنف الناس إلى صنفين: مسلمٌ أو كافر، والكافر لا يجوز له أنْ يدخل ساحة الإسلام قبل أنْ يُسلِّم، وهذا هو معنى الإسلام. وبما أنّ طقوس هذا التسليم كانت غير معقدة، فقد استطاع عددٌ كبيرٌ ممّن كان إيمانهم محل ريبة وشك أنّ ينضمّوا، بمجرد النطق بعبارة لا إله إلّا الله، محمد رسول الله، إلى هذه الأمة[3].

---

(١) إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، أحمد آرام، مصدر سابق، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨ – ١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٠ - ٤١.

ولقد لحق بالساحة الإسلامية خطر كبير بعد ظهور الخوارج، وهم فئة تعتقد بتكفير كلّ مذنب أو عاص؛ فمثلاً وصل الأزارقة، أي فرقة نافع ابن الأزرق (٦٥ هـ ق/٧٢٧ م)، بهذه الآراء إلى ذروتها[١]؛ واتّخذوا من مصطلح المشرك حجةً لقتل أعدائهم، وتصفية كلٍّ مَنْ يخالفهم الرأي؛ وتجاهلوا أنّ هذا المصطلح يستعمل في القرآن لِمَنْ يجعل لله شريكًا وحسب. ويحدد البغدادي ثلاث فئات للمشركين، حسب رواية الأزارقة:

الفئة الأولى: كلُّ المسلمين الذين لا يتّفقون معهم في تفاصيل آرائهم.

الفئة الثانية: كلّ مَنْ يتفق معهم بالرأي، لكنه لا يهاجر إلى معسكراتهم.

الفئة الثالثة: زوجاتهم وأطفالهم.

لذلك يعتبرون أنّ دماءهم وأموالهم مباحة، وأنّ شأنهم في هذا شأن أيٍّ كافر آخر[٢]. والغريب أنّ التكفير كان لا يُقتصر على الأحياء فقط؛ بل كان يتعدّى ذلك ليشمل موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام، وهما نبيّان من أنبياء الله[٣].

أما الإيمان فهو، بحسب ما عرّفوه، النقطة المقابلة للكفر، أي أنه تصديق بالقلب أولاً، واعتراف باللسان ثانيًا، وعمل بالواجبات ثالثًا.

وفي حديث معروف، يجيب النّبي صلى الله عليه وآله عن سؤال جبرائيل بالتعاريف الآتية:

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن، أحمد آرام، مصدر سابق، ص ١٨ص ٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص٤٤.

١- الإسلام هو عبادة الله وتوحيده، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام شهر رمضان.

٢- الإيمان هو تصديقٌ بالله وملائكته وكتابه أو كتبه، ولقاؤه في الآخرة، وتصديق برسوله وبالمعاد.

٣- الإحسان، وهو أنْ تعبد الله كما لو كنت تراه، لأنك وإنْ كنتَ لم تستطع رؤيته، فهو يراك؛ إذاً، كلُّ محسنٍ مؤمنٌ، وكلُّ مؤمنٍ مسلمٌ، لكن ليس كلُّ مؤمنٍ محسناً، ولا كلُّ مسلمٍ مؤمناً[١].

فالإيمان والإحسان يشكّلان الساحة الإسلامية الحقيقية لعلم التّصوف، ويقعان خارج صلاحيّة الفقهاء المتشرعين؛ وكما يقول ويليام تشيتيك: «الفقيه بصفته فقيهًا لا يجوز له أنْ يتكلم عن الإيمان أو الإحسان، لأنهما يتعلّقان بمجالات خارج ساحة الدّين»[٢]. وكذلك يعتقد الغزالي أنّ الفقيه يتكلم عن الإسلام الصحيح وغير الصحيح، ويتطرّق إلى الشروط الرئيسة في الإسلام، وفي هذا لا يهمّه إلّا اللسان، أمّا القلب فهو خارجُ ولايةِ الفقيه[٣].

لقد أدّت هذه الآراء بالتدريج إلى ظهور تمايزٍ شبه عرفاني بين الإسلام والإيمان، فأُعتبر الإسلام تسليمًا ظاهريًّا لله، لا يكون شرطه سوى الإقرار اللساني؛ أمّا الإيمان، فهو منبعث عن اعتقاد عميق، متجذّر في روح

---

(٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

(٢) ليفي بروفنسال، دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد؛ وأحمد الشنتناوي؛ ود. عبد الحميد يونس، القاهرة، دار الشعب، ج، ١٢، الحديث، ١٩٨٤.

(٣) لويزن، ليونارد، ما وراء الإيمان والكفر، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٢٥٥ و٢٥٦

المؤمن؛ فالإيمان بهذا المعنى العميق لا يختص بالمسلمين وحسب، بل يتجاوز ذلك، ليشمل اليهود والمسيحيّين، وكلَّ مَنْ يؤمن بالله إيمانًا حقيقيًّا[١].

لقد أشرنا إلى أنّ المسلمين كانوا يُقْتَلون تحت شعار تنزيه الإسلام، بسبب فِرَقٍ رجعية، كالخوارج؛ بينما كان يُعفى اليهود والمسيحيّون والمجوس من أيّ عقاب بسبب معتقداتهم. وقد سببت ظاهرةُ التكفير هذه، ظهورَ ثقافةِ النفاقِ بين عوام الناس؛ فكان الناس، لحفظ أرواحها وعوائلهم، يسلّمون لأيّ حكم تحت لواء الإسلام، ماعدا فئة قليلة رفضت النفاق، وتحملت تهمة الكفر؛ وصرّحوا بعدم كفاية الإسلام الظاهري لدى المشترعين من أجل الوصول إلى عمق الإيمان، الذي كان هدفه التّوحيد الكامل، وحذف الثنائية من الدنيا.

وقد بذل الغزالي، بصفته صوفيًّا، جهدًا كبيرًا لمنع انتشار أفكار تكفير العامة بين المسلمين؛ ففي تلك الأوضاع، كان كلُّ فردٍ يرى في نفسه ناطقًا بالحقيقة، مُكفِّرًا كلَّ الآخرين. وفي هذا يقول الغزالي: «مَنْ يقُلْ في تعريف الكفر أنّه مخالفةُ آراء المعتزلة أو الأشعرية أو الحنبلية، لا شك أنه أحمق، وهو أعمى من العميان»[٢]. يعتقد الغزالي أنه من الأفضل أنْ تكون القاعدة العامة هي عدم التكفير، وهذا يعني الابتعاد عن تكفير كلّ مَنْ يصلّي باتجاه مكة المكرمة، ويهتف بعبارة لا إله إلّا الله، محمد رسول الله[٣]. ورغم هذا

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٥٧.

(٢) إيزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في الكلام الإسلامي، زهرا پورسينا، مرجع مذكور، ص ٦١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

كان الغزالي شديدًا في مواجهته لأنصار الأديـان الأخرى، كالمسيحيّين واليهود والدهريّين؛ إذ كان يراهم كفارًا.

ويتمثل اتّجاه «عين القضاة الهمداني»، المريد الرّوحي للغزالي بإصراره على باطنية الحقيقة، والطّريق إلى الله. ولهذا تُعدّ آراؤه أكثر اعتدالاً من آراء الغزالي. يقول الهمداني: «السبيل إلى الله، ليس في الأرض، ولا في السماء، ولا في الجنة، ولا حتى في العرش؛ بل هو في نفسك، وهذا هو معنى في أنفسكم؛ لهذا، على طلابِ الله أنْ يبحثوا عنه في أنفسهم، فهو في قلوبهم وبواطنهم»[١]. ويقول الهمداني أيضًا: «يا صاح إنّ العشق، هو ديانة العاشق ومذهبه، فمَنْ يعشق الله يكن مذهبه جمال لقائه، وإنْ يكن في الحقيقة كافرًا، وهذا الكفر يعني الإيمان؛ قلت أيها الملك في أيٍّ مكان أبحث عنك، وعن صفاتك؟ قال: لا تبحث عني في العرش أو في الجنة؛ بل ابحث عني في جوار قلبك، فأنا ساكن هناك»[٢].

حاشا وكلا! أنْ نريد من كلامنا هذا مدح الإسلام أو الكفر؛ فالإسلام هو كلّ ما يصل بالمرء إلى الله، والكفر هو كلّ ما يمنعه عن الوصول إليه[٣]، بَيْدَ أنّ السّالك لا يعرف الكفر، ولا الإسلام، فهما حالتان لا بدّ منهما ما دمت مع نفسك؛ أمّا إذا تحرّرت منها (أي النفس)، فلا يجدان طريقًا إليك، وإنْ بحثا: «ما دام في معبد الأصنام خيالٌ من معشوقنا، فلا يعقل الذهاب إلى طواف الكعبة؛ فإذا لم يكن في الكعبة أيُّ عطرٍ منها، فهي كمعبد

---

(١) الهمداني، عين القضاة ، تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، منوجهري، مصدر سابق، ص ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

النّار، كما قد يكون معبدُ النار كعبتُنا بعطر وصاله»[1].

يقول عين القضاة الهمداني في توضيح عبادة الله الحقيقية، وكيفية الحصول على الإيمان الحقيقي[2]: «لا تكن عابدًا إلّا بعد التخلص من العجب، ولا تكن طليقًا إلّا بعد العبودية، ولا تكن إنسانًا إلّا بعد ترك الكونين، ولا تصل إلى نفسك إلّا بعد الهروب منها، ولا تُقْبل عند الله إلّا بعد أنْ تُقدّم نفسك ضحية، ولا تكن الكل إلّا بعد ترك الكل، ولا غنيًّا إلّا بعد الفقر، ولا تبقى إلّا بعد الفناء»[3]. يبدو أنّ عين القضاة هو أوّلُ مَنْ تجرأ على دمج مفهوم التّوحيد الحقيقي، مع الكفر الحقيقي، ليبين سبيل الوصول إلى الإيمان الحقيقي النابع من أعماق روح الإنسان المؤمن وباطنه: «من علائم العشق أنْ تخسر روحَك وقلبَك، وأنْ تنسى الكونَيْن»، وأنْ تكون مؤمنًا تارة وكافرًا تارة أخرى، وأنْ تتلاءم مع هذَيْن المقامين إلى الأبد[4]. وقد يفقد الكفر والإيمان في هذه النقطة معناهما، ولا تعود لهما أي أهمية، لأنّه في مقام التّوحيد المحض، يفنى كلّ شيء وينصهر[5].

ولعلنا نرى هذه الأفكار في أشعار مولانا جلال الدّين: «ما العمل أيها المسلمون؟ فأنا لا أعلم مَنْ أنا، فأنا لست نصرانيًّا، ولا يهوديًّا، ولا كافرًا،

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٥، الأبيات ٦٥١ - ٦٥٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥، البيت رقم ٦٥٤.

(٣) الهمداني، عين القضاة ، تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، منوجهري، مصدر سابق، ص ٢٥ و٢٦.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٥، الأبيات ٦٥٤ - ٦٥٥.

(٥) الهمداني، عين القضاة، تمهيدات، تصحيح عفيف عسيران، منوجهري، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

ولا مسلمًا، ولا شرقيًّا، ولا غربيًّا، ولا بريًّا، ولا بحريًّا، ولست من أركان الطبيعة، ولا من الأفلاك»[١].

إنّ انتشار نظرية الإيمان الباطني التي تقوم على مسألة أنْ لا عالِم بضميرنا المكتوم إلّا الله، وعلى مسألة تعظيم مقام الكفر الحقيقي، مقابل الإسلام الظاهري، تَسبّب في ظهور فئات من الصّوفيّة الإيرانية، الّذين كان معظمهم من متصوفي خراسان، والتي حملت عنوان: الملامتية والقلندرية؛ لقد كانت معظمُ تصرفات هؤلاء تتشابه إلى حدٍّ كبيرٍ مع الكلبيّين في اليونان؛ فمثلاً بالغ كديوجانس في إهمال الدنيا وأهلها، وكان واحدهم يُدْعى بالمجنون العاقل أو العابد المبتدع؛ يقول أبو بكر الشبلي العارف الشهير الذي كان يُدعى المجنون، بسبب سفاهته في تصرفاته وكلامه: "أنا والحلاج واحد؛ بَيْدَ أنّي وصفوني بالمجنون، فنجوت، وأمّا الحلاج فأهلكه عقله"[٢].

كان الملامتيّون يستحسنون ملامة الخلق لهم، وما كانوا يأبهون بها، ولم يظهروا عباداتهم وطاعاتهم وإحسانهم خوفًا من أيِّ شبهةِ نفاق؛ لقد كان مذهبُ هؤلاء العشقَ، وكانوا يضحون بكلّ ما يملكون من أجل هذا الدين[٣]. وقد أدّى هذا النّوع من التفكير إلى ظهور مجموعة من المصطلحات في الساحة الأدبية الإيرانية، كالخرابات، والخمارة، والدير، وشيخ المغاني، والرند. لقد راجت هذه المصطلحات الّتي وضعت من منظار تقليدي مع الكفريات. وأمّا في مجموعة شعراء تاريخ إيران، فلا

---

(١) الجعفري، محمد تقي، القل في المثنوي، مصدر سابق، ص٤٩١.

(٢) غني، قاسم، تاريخ الصّوفيّة، مصدر سابق، ص ١٨٧.

(٣) السجادي، ضياء الدّين، مدخل الى مبادئ العرفان والصّوفيّة، مصدر سابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

يوجد مَنْ اهتم أكثر من حافظ بتكريم أهل الملامة، وتبجيلهم، فهو كان واحدًا منهم.

وعلى سبيل المِثال، وُجد مصطلح الخرابات عند العرفاء، رغم أنها تعني في اللغة الفارسية الخمارة، ومحل الفسق والفجور والدعارة، أي محل تجمع أهل القمار والفسق، إلّا أنها استعملت بمعنى آخر، غير المتداول، حيث أصبح رجلُ الخمارة رمزًا للإنسان الكامل، والرافض لكل الطقوس، والتقاليد، والمظاهر الإنسانية. وعليه، أصبحت الخمارة مقابل بيت التزوير والنفاق، وأضحت تقارن الصومعة، والخانقاه أو حتى المسجد، وهي محل تجلّي النور الإلهي: «أرى في الخمارة نور الله، فيا عجبًا من رؤية هذا النور في هذا المكان»[1].

ويمكن وضع خلاصة لأبحاثهم حول الإيمان والكفر في الموارد الآتية:

أ - يتمسك الشعراء الصوفيّون بالمفردات الّتي ترمز إلى الكفر، بهدف تعظيم عرفانهم الباطني، مقابل الإلهيات الظاهرية القائمة على الشرع.

ب - تعظيم ظاهر الدّين، وإهمال بُعده الباطني، حيث أصبح بالتدريج حجابًا، أو نوعًا من الكفر.

ت - لا يمكن أداء إيمان الدرويش في مثل هذا الجو المشحون بالتعصب، الذي فسد الإيمان فيه، بسبب النفاق والتظاهر، فيجب خلقُ جوٍّ غير هذا الجو.

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٥، بيت رقم ٦٥٨.

ث - يجب اجتياز التظاهر، والتفاخر، والتقدس، المرسوم في المسجد، من خلال رموز شعرية.

ج - الرموز السيئة، وغير الإسلامية في أشعار المتصوفة، يجب أنْ لا تؤخذ على أساس ظاهرها؛ بل المراد منها نجاة الرّوح من الأسر، والتبعية العمياء، والتقليد، والتخلص من العقائد السطحية[1].

ونرجع إلى سؤال الهروي وإجابة الشّيخ محمود؛ فالسؤال: «ماذا يكون الصنم والزنار والرهبانية غير الكفر»[2]؛ والجواب: «الصنم هنا مظهر العشق والوحدة، وعقد الزنار هو عقدُ الخدمة؛ فالكفر والدين قائمان بالوجود، ولذلك فالتوحيد هو عبادة الأصنام»[3]. يعتقد الشّيخ محمود أنّ الشرك، وعبادة الأصنام، والتّوحيد، كلّها في الذّات شيء واحد[4]. أي أنّ نهاية التّوحيد هي أنْ لا يُحسب أيُّ شيء لغير الله، حتى إذا كان ذلك الشيء هو الشرك، لأنّ اعتبارَ أيٍّ شيءٍ لغيره، يتناقض مع التّوحيد الحقيقي. يقول الشبستري في «السّعادة نامه»: كلّ مَنْ لا ينسب الأفعال إلى الله، فهو كافر بكل معنى الكلمة. كما يؤيد ابن عربي وسائر أتباعه كالعراقي، هذا المبدأ الذي يُنسب إلى الفكر الأشعري.

يقول اللاهيجي في توضيح بيت: «وكما أنّ الكفر والدّين على أساس الصورة، هما من الأمور المتضادة وقائمان على الوجود، والوجود المطلق

(١) لويزن، ليونارد، ما وراء الإيمان والكفر، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٣٧٨.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، بيت رقم ٦٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص٥٦، بيت رقم ٦٦٠.

(٤) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابقٍ، ص ٥٣٧.

هو الحقّ، فقد كاد بذلك أنْ يكون التّوحيد المطلق كعبادة الأصنام، لأننا إذا اعتبرنا الكفر وعبادة الأصنام من حيث الحقيقة الذّاتية لغير الله نصبح مشركين»[1]. أي أنّ عليك أنْ لا ترى إلّا الحقّ في كلّ ما تنظر إليه، أكان ذلك كفرًا أو إيمانًا: «عليك أنْ تشهد وتقول وتعلم بأنه واحدٌ، وهذا هو أصل الإيمان»[2].

فالتّوحيد الأفعالي هو أنْ تراه واحدًا، والتّوحيد الصّفاتي هو أنْ تصفه بقولك واحدًا، والتّوحيد الذّاتي هو أنْ تعترف بوحدانيته؛ فالتّوحيد، إذًا، هو أصل الإيمان وفرعه[3].

من الممكن أنْ نتصور أنّ الكفر ورموزه كالأصنام؛ فمثلاً، ترمز إلى وجود الشر، وأنّ الكون مُتكوِّن من خير وشر، بَيْدَ أنّ الشّيخ محمود يعتقد بأنّ كلّ ما يصدر من الحسن هو حسن: «تأمّل جيدًا أيها الرجل اللبيب، إنّ الصنم في الوجود ليس باطلاً، واعلم أنّ الله هو خالقه، وأنّ كلاًّ ما يصدر من الحسن فهو حسن»[4]. يقول اللاهيجي في توضيح هذا البيت: «ما شأنها ويتفكرون في خلق السماوات والأرض، إذا ما تأمّلنا نرى أنّ وجود الصنم ليس باطلاً، لأن الحكيم المطلق لا يخلق عبثًا، وما خلقناهم إلّا بالحق»[5].

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابقٍ، ص٥٥٢.

(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، بيت رقم ٦

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٥٧٣.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، الأبيات ٦٦٣ - ٦٦٤.

(٥) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٢.

فمهما كان الوجود فهو خير مطلق، «الوجود خيرٌ مطلق، وإذا وُجِدَ أيُّ شرٍّ، فذلك من الغير»[1]، وإذا وُجِدَ في الوجود أيُّ شرٍّ، فذلك من الغير، والغير معدوم. وبما أنّ الشر لا يوجد إلّا في أعين الناظر، فهو حصيلة المحدودية البشرية، والرؤية الإنسانية الّتي يُنظر من خلالها إلى العالَم[2]. يقول اللاهيجي في تأييد هذا الرأي: «كلُّ ما يصدر من الحقّ هو حسن؛ لأنه لا يمكن أنْ يصدر من الحسن أيُّ قبيح»[3].

إنّ الوحدة هي المبدأ الرئيس لكلِّ المعتقدات الدّينية من وجهة نظر الشبستري، ورغم وجود كلام مشابه لهذا المبدأ في فتوحات ابن عربي، إلّا أنّ بيان هذا المبدأ بشكل منظوم على يد الشبستري من حيث الاتجاه التّوحيدي الجذاب، وصراحة البيان، هو عمل نادرٌ جدًّا في تاريخ الصّوفيّة في إيران: «أيها المسلمون إذا كنتم تعلمون بحقيقة الأصنام، لعرفتم أنّ الدين هو عبادة الأصنام، وإذا علم المشرك بحقيقة الصنم، لما ضلّ في دينه، وأنت إذا لم ترَ الحقّ المكتوم، لا تُدعى في الشرع مسلمًا»[4].

يقول اللاهيجي في توضيح هذه الأبيات: "لو كان المسلم المُوحّد والمنكر لعبادة الأصنام، يعلم ما هي حقيقة الصنم، لعرف أنّ دين الحقّ هو عبادة الأصنام، لأنّ الصنم في الحقيقة هو حقٌّ، ولأنّ دينَ المسلمين

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، بيت رقم ٦٦٤.

(٢) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٠.

(٣) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٥٣٨.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، الأبيات ٦٦٥ - و٦٦٦.

هو عبادة الحقّ؛ إذاً، عبادة الأصنام هي عبادة الحقّ بنفسها؛ وكذلك لو علم المشرك العابد للأصنام بحقيقة الصنم، وأنّه مظهر للحق، لما سُلِكَ سبيلُ الضلال؛ بل كان موحدًا عابدًا للحق، وما كان منكرًا لدين الإسلام. وأمّا أنت يا مَنْ تدَّعي الإسلام، إذا كنت كالمشرك لا ترى في الصنم صورة الحقّ الظاهرة فيه، فقد تُسمّى في الشرع كافرًا؛ لأنك كتمتَ الحقّ في الصنم"[1]. ففي هذه الرؤية تَظهر المذاهب على أنها ليست إلّا تجليات مختلفة للمعاني، والمُثلُ الأولية الظاهرة بثوب الكثرة، فلا وجود لغير الله[2].

يبدأ ابن عربي الفصوص بهذه الكلمات: «الحمد لله منزل الحِكم على قلوب الكلم بأحدية طريق الأمم، من المقام الأقدم، وإنْ اختلفت النِّحَل والمِلل لاختلاف الأمم»[3]. يوضح العفيفي هذه العبارة بقوله: «طريق الأمم في نظره هو الطّريق المستقيم، وهو ما يفضي إليه طريق كلّ الأديان، رغم اختلافاتها في العقائد وتعدد المذاهب، وهذا الطّريق ليس إلّا وحدة الوجود والمعبود، لأنه لا وجود لغير الله؛ وآثاره في صفحة الوجود، وكل الموجودات هي تجليات من مظاهر المعبود المطلق، والمحبوب المطلق، والجميل المطلق، أي الله، وهذا هو دين العشق الذي يقول فيه ابن عربي:

«أدين بدين الحب أنّى توجّهتْ ركائبُه فالحب ديني وإيماني»

---

(١) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٢.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٥٣٨ – ٥٣٩.

(٣) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٤.

ويقول كذلك:

«عَقد الخلائـق في الإلـه عقايـدًا   وأنا اعتقدتُ جميع ما عقدوه»[1]

ويقول الشّيخ محمود: «زهقتُ من الإسلام المجازي، ومن الذي لديه كفر حقيقي»[2]؛ حيث يبالغ الشّيخ محمود في مدح الكفر، إذ هو زاهق من التظاهر والتفاخر؛ كما يهزأ في «السّعادة نامه»، على سبيل المِثال، بمَنْ يحتاجون لوضوئهم عشرين منًّا من الماء، ويتهجم عليهم؛ فهو يعتقد أنّ معبود هؤلاء ليس الله؛ بل هو صنم يُعبد بسبب التعصب والابتعاد عن الحقيقة. هذه الآراء تتشابه مع الآية ٩١ من سورة الأنعام، الّتي قال الله تعالى فيها: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾. إنّ مثل هذه الأبيات، تُبيّن مدى اهتمام الشبستري بمحاربة زيف الآراء الدّينية؛ فهو في خاتمة «جلشن راز» يحثّ مخاطبيه على الابتعاد عن تكاليف الإسلام الظاهرية، وكل مظاهر التحجّر الدّيني[3].

ومن هنا، يبدأ الشبستري بتشييد ما دمَّره من المعتقدات: كُنْ حنيفًا من قيد كلّ المذاهب، وادخل الدين كالراهب[4]، ولهذا يقدم في الأبيات الختامية لجلشن راز حلولاً للخروج من هذه الظاهرية والفراغ، حيث يقول: «إذا شئت أنْ تكون عبدًا خاصًّا، تهيّأ للصدق والإخلاص، ونـجِّ نفسك، وأبدأ كلّ لحظة بإيمـان جـديد. إذا كانت أنفسنا كافرة بالباطن، فلا ترض بدين الإسلام الظاهري، بل جدّد

---

(١) العفيفي، أبو العلاء، شرح على فصوص الحكم، نصر الله حكمت، مصدر سابق، ص ٢٢٨.
(٢) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، بيت رقم ٦٦٧.
(٣) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٩.
(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص٥٦، بيت رقم ٦٦٨.

إيمانك في كلّ لحظة وكَنْ مسلمًا»[1]. والصدق هو أنْ تكون صادقًا مع الله في الظاهر والباطن، وفي القلب واللسان، والإخلاص: «هو أنْ تتبرّأ من غير الحقّ، وأنْ يكون أيُّ عمل تعمله، وأيُّ نطق تنطق به لله»[2]؛ أي أنّ على السّالك أنْ لا يبقى لساعتَيْن في منزل واحد، وبما أنّ المعروف غير متناه، فلا نهاية للمعرفة، إذًا كلّما وصل السّالك إلى مقام أعلى، عليه أنْ يجدد إيمانه وتصديقه[3]؛ أي اترك النفاق، وهو النظر في الأعمال من أجل الخلق، والسمعة، وتحصيل الصيت، ومديح الخلق، والناموس، وانتظار الحرمة، والجاه من الخلق؛ اترك النفاق والسمعة والناموس، وانزع الجبة، واعقد العزم[4]، وكُنْ مُخلِصًا من دون تعيُّن، وانزع الجبة، أي سبب التعيّن والتظاهر، واعقد العزم لخدمة الخلق[5].

إن للانفراد في الكفر معنيَيْن، هما:

المعنى الأوّل: هو أنْ تكون جامعًا لكلٍّ كفر مذكور، كعبادة الأصنام، والرهبانية، وضرب الناقوس، والحنفية، والخمارية، وطلب الشراب، والسمعة؛ والشاهد هو أنّ السّالك، قبل الحصول على كلّ هذه الصّفات الكمالية، لا يمكنه

---

(١) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ٥٩٠؛ وأيضًا: الإلهي الأردبيلي، شرح جلشن راز، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي، وعفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٣٥٠.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، المصدر سابق، ص ٥٩١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٨١.

(٤) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٥٦، بيت رقم ٦٦٩.

(٥) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٥٩٨.

الإرشاد والهداية؛ كُنْ كالشّيخ في الكفر منفرداً، وإذا كنت رجلاً فاسلك طريق الرجولة[1].

المعنى الثاني: يقول: «إنّ الكفر الحقيقي، يكون على أساس الوحدة، أي أنّ على السّالك أنْ يمحو ويفني كلّ التّعيينات، والتكثرات الموجودة، ولا سيما وجوده، في بحر الذّات الأحدية الإلهية، وأنْ يبقى ببقاء الحق»[2].

---

(١) الشيخ محمود الشبستري، جلشن راز، مصدر سابق، ص ٥٦، بيت رقم ٦٧١.

(٢) اللاهيجي، شمس الدّين، مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن راز، محمد رضا برزجر خالقي، عفت كرباسي، مصدر سابق، ص ٥٩٩.

خاتمة

قد تكون أهمية هذا الكتــاب، في المقام الأول، أنّها أولُ بحثٍ في اللغة العربية، يُنجز عن «الفكر الفلسفي والعرفاني عند الشيخ محمود الشبستري»؛ إذ لم تعرف المكتبة العربية غير ملا صدرا الشيرازي في أسفاره الأربعة التي حظيت، بالنصيب الأكبر من الاهتمام في الدراسات الأكاديمية كممثلة للعرفان الإيراني.

لقد أعَدْنا التأكيد، في سياق هذا الكتــاب، على مساهمة الفلاسفة والعرفاء الإيرانيّين ودورهم البارز في إبقاء شعلة الفلسفة الإسلامية مُتّقِدة، بعد أنْ ظنّ بعضُ المستشرقين والمستعربين، ومَنْ تابعهم، على أنّ هذه الأخيرة قد لفظت أنفاسها بوفاة ابن رشد، في المغرب العربي (عام ١١٩٨ ميلادي). ليس هذا وحسب، بل أكّدنا، أيضًا، على أنّ أصحاب العرفان، ساهموا في تدعيم المباني الاعتقادية، ودليلنا في ذلك ما استعرضناه عن العارف الشيخ محمود، أحد أبرز متصوفة القرن الثامن الهجري/ القرن الرابع عشر الميلادي، والذي كان شاهدًا على غزوات المغول لبلاده. فرغم الحال المأساوية والخراب والدمار، إلّا أن الشبستري نجح في جعل منظوماته، ولا سيّما «حديقة الأسرار» (جلشن راز) آثارًا عرفانية، وتربوية، وتعليميّة، رغم استعمالها لغة الرمز والإشارة التي لا يفهمها العامةُ من الناس. وقد أُعتبر التصوف في ظل تلك الظروف ضربًا

من المقاومة «السلبية»، وردّ فعل على الغزو، وبهذا المعنى، كان التصوّف من الضرورات التي أمْلَتْها الأوضاع الاجتماعية السيئة، التي رافقت العهد المغولي، حيث تغلّب الأدب الصوفي؛ فطغى هذا المنحى الصوفي على مواضيع الشعر الفارسي، ومن خلاله كانت تعرض المواضيع التربوية، والاجتماعية في قالب الأشعار المثنوية الصوفية، حيث يُعدّ «مثنوي معنوي» لمولوي، وگلشن راز، للشيخ محمود الشبستري، و«جام جم» لأوحدي المراغي أبرز نماذجها.

وكان من ميّزات التصوف في القرن الثامن هذا، ظهور النزعات الشيعيّة عند مشايخ الصوفية، وانتشار الفِرق الشيعيّة بشكل واسع؛ وعلى نحو موجز نقول: إنّ موجة التصوف تلك أدّت دورًا معتبرًا في تحضير الظروف المناسبة لتشيّع إيران؛ حيث إنها وخلال ٢٥٠ سنة انتقلت بلادُ فارس بشكلٍ تدريجيٍّ من المذهب السني الى المذهب الشيعي، ويُعتبر عام (١٥٦٩) ميلادي عام تشيّع إيران، إذ تقلّد في تلك السنة الشاه إسماعيل عرش المُلك في إيران، وأعلن التشيّع مذهبًا رسميًّا لإيران. كما ساهم التصوف في إشعال الثورات، مثل: الثورة السربدارية، وثورة خليفة المازندراني، وثورة الشيخ حسن الجوري.

وهنا، لا بدّ من التأكيد على ما قاله الشهيد الشيخ مرتضى مطهري عن «العرفان والتصوف» في أحد دروسه للتعريف بالعلوم الإسلامية: «فللعرفاء اختلاف وتمايز عن سائر الطبقات والفئات الثقافية الإسلامية من قبيل المفسرين، والمحدّثين، والفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة، والأدباء، والشعراء، وهم إضافة إلى كونهم فئة ثقافية، أسّست علمًا سُمّي «العرفان»، حيث خرّجت علماء كبارًا، ألّفوا كُتُبًا مهمّةً؛ فقد أنشأوا فرقة

اجتماعية في عالَم الإسلام، لها صفات، وخصائص خاصة، خلافًا لسائر الطبقات الفكرية الأخرى، من قبيل الفقهاء والحكماء وغيرهم، الذين كانوا مجرد طبقة ثقافية، لا يختلفون عن غيرهم بشيء آخر؛ وعندما يُراد الإشارة الى أهل العرفان من الناحية الفكرية، فيُطلق عليهم اسم «العرفاء»، وإذا كان المراد الإشارة إلى الناحية الاجتماعية، فإنهم يُعرفون بعنوان «المتصوفة».

والعرفاء والمتصوفة لا يُنظر إليهم على أنهم مذهب تشعّب عن الإسلام، وهم أيضًا، لا يدّعون مثل هذا الأمر، فهم حاضرون في الفِرق والمذاهب الإسلامية كافةً، في نفس الوقت الذي يُعتبرون جماعة متمايزة، متصلة ومترابطة اجتماعيًا؛ فالمكوِّنات العامة لأفكارهم ومعتقداتهم، وحتى آدابهم الخاصة في المعاشرات، واللباس، وأحيانًا في المظهر، والزينة، والجلوس في الخانقانات، وغيرها من المسائل، كلٌّ هذه أعطت صبغةً خاصةً عن العرفاء، ميّزتهم كإحدى الفِرق المذهبية والاجتماعية. بالتأكيد ظهر دائمًا، ولا يزال - وخاصة بين الشيعة- عرفاء لا يتميزون بالظاهر عن الآخرين في شيء وهم، في الوقت عينه، من أبرز أهل السّير والسّلوك العرفاني؛ وفي الحقيقة، إن العرفاء الحقيقيّين هم من أهل هذه الطبقة»[1].

ونشير الى أن السِّمة الرئيسة، كما يقول د. سعيد نفيسي: «في فلسفة التصوف الإيراني»، أنّه "كان على الدوام «طريقة»، يعني مشربًا وتيارًا

---

(١) مطهري، مرتضى، الكلام والعرفان، ترجمة علي خازم، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٢م، ص ٦٥.

فلسفيًا، وليس «شريعةً ومذهبًا دينيًا»[1]، لذا نلحظ أنّ كُتب المتصوفة الأولى لم تتطرق أبدًا الى العبادات والفرائض. ولعل الإمام أبو حامد الغزالي، هو أوّلُ مَنْ جمع بين الشريعة والطريقة، ولا سيّما في كتابيه: «إحياء علوم الدين»، و"كيمياء السعادة"، كما أنّ استخدام الشعر، كان الوسيلة الأفضل عند المتصوفة، لتبليغ المقصود الى العامة.

لقد تأثّر الشيخ الشبستري بالشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وترجم وشرح لـه «فصوص الحكم»؛ كما تأثّر بالطريقة الكبروية، بالإضافة إلى تأثّره بعـدد كبير من الصوفيّين الآخـرين، مثل: السهروردي «شيخ الإشراق» المقتول، وطريقته «السهروردية»، وأبو يزيد البسطامي، وذلك رغم اتّهام كاتب «الفتوحات المكّيّة» بأنّه من القائلين بـ«وحدة الوجود»، التي تلخصها عبارته: «أنا الحق»، واعتباره مسؤولاً عن إسقاط تكاليف الحياة الدينية في الإسلام، في حين أن الشبستري من أصحـاب «التوحيد الشهودي»، و«الذوق الشهودي»، و«الإدراك الشهودي» المباشر. وقد أبدع كثيرًا في التّصورات الجديدة في المعرفة القلبية، وفي صوغ البراهين الموصلة الى الله؛ كما اهتمّ بشرح السير والسلـوك الفردي. وقـد عُدَّ كتاب: «حديقة الأسرار» (جلشن راز) المنظوم في ألف بيت من الشعر في عهد الصفويّين، خلاصةً جامعةً لعقائد الصوفية، وهو الكتاب الّذي تمّ شرْحه على أيدي الكثير من العلماء. وفي إشارة لافتة، صُنِّفَ هذا المؤلَّف ضمن أفضل خمسة كتب فارسيـة الى جـانب «الشاهنامه» للفردوسي،

---

(١) نفيسي، سعيد، مجلة الآداب االعالمية، ترجمة مصطفى البكور، فصلية دمشق، تصدر عن اتّحاد الكتاب العرب، العدد ١٣٣، العام ٢٠٠٨م، ص ١٠٩.

وغزليات حافظ، و«البستان والكلستان» لسعدي الشيرازي، و«مثنوي معنوي» لمولوي.

لقد أُعتبر «حق اليقين في معرفة رب العالمين»، نوعًا من العرفان الإشراقي، الذي وضّح فيه الشيخ عدم الحاجة الى إثبات وجود الله، لأنه نور السماوات والأرض؛ حيث يصف الشيخ محمود الشبستري كتابه بأنه «عطيّةٌ من حضرة العزة، أعطاها له من كنوز غيبه»، وهو مشتمل على ثمانية أبواب، بعدد أبواب الجنة، وكل منها مشتمل على حقائق، ودقائق، ولطائف. كما خصّص «رسالة السعادة» في أبوابها الأربعة، لمعرفة واجب الوجود، في صفاته وأسمائه وأفعاله.

وإننا نرجو أنْ نكون قد وفِّقنا في كتابنـا إلى تعريف القارىء العربي إلى الآراء العرفانية والفلسفية للشيخ العارف الشبستري، وأنْ نكون قد أزَلْنا بعض الالتباسات التي رافقت التصوّف الإيراني، ونأمل أنْ يكون «التصوف أداة تواصل بين اللغتين الفارسية والعربية»، وبين الحضارتَيْن عمومًا، كما كان أداة ربط بينهما قديمًا.

استكمالاً للأبحاث السابقة، وختامًا لبحث الكفر، فقد قدّمنا شرحًا، ونقدًا للآراء المطروحة حول حقيقة الكفر والإيمان، وحقانية الأديان. فالشبستري قد وضّح لنا أنّ مفهوم الكفر الحقيقي يتضمن معاني أخلاقية عميقة، ومن الواضح، أنّ استعماله لرموز الكفر، كان ينبع من معرفته العرفانية المبنية على الأسس الصّوفيّة الإسلامية، وهي أكثر تعقيدًا، وتقدّمًا في عملية الحصول على مقامات الطّريقة، وتلفيق البراهين العقلية، والآيات القرآنية، والذوق الشهودي. ويعتقد الشبستري أنّه على الرغم من علاقة أحكام الشريعة بالشخص، إلّا أنه يجب أنْ لا يكون كفرُه حجةً لرفض أوامر الشريعة.

والجدير ذكره، هو أنّه بُذِلتْ مؤخّرًا جهودٌ كبيرة لإثبات حقانية الأديان، اعتقادًا بأن غالبية الحروب الدامية في تاريخ البشر، كانت لها جذور مذهبية، إذ كانت الأجيال تُقتل باسم الله؛ فرأى بعض المفكرين أنّ السبب هو وجود عقيدة يطلق عليها الحصرية الدّينية، أي اعتبار كلّ دين نفسه الدّين الحقّ الوحيد. فهذه رؤية يمكن مشاهدتها في كلّ مكان، حيث لا تختصّ بدين خاص، فكلٌّ من المسلمين، والمسيحيّين، واليهود، والزرادشت، والهندوس وغيرهم، يرَوْن أنّ دينهم هو دين الحقّ؛ فنقرأ على سبيل المثال في إنجيل يوحنا باب١٤ الآية ٦ أنّه لا يمكن الوصول إلى الأب إلّا من خلال الابن. وفي القرن السادس من الميلاد طُرِحت "العقيدة القويمة" القائلة بانعدام أي فلاح خارج الكنيسة؛ وكذلك اعتبر اليهود أنفسهم شعب الله المختار، واحتفظوا بهذا الاعتقاد حتى اليوم؛ وأمّا البوذيّون فقد عرّفوا الكرما بأنها السبيل الوحيد لنجاة البشر. وهذا النّوع من الآراء، فتح الطّريق للعنف المنبعث من الدّين، وطرح أسئلة بين المفكرين عن حقيقة اختصاص الحقّ بدين واحد، وعدم اتّساع الجنة لغير أنصار هذا الدّين، وعن مصير الملايين من الناس الآخرين الذين يعيشون في طقوسهم المذهبية الخاصة.

ولقد تكوَّنت في الغرب رؤيتان في الإجابة عن هذا السؤال:

الرؤية الأولى: وهي الرؤية الشمولية.

الرؤية الثانية: وهي التعددية الدّينية.

فالشموليّون يعتقدون بحتمية حقانية أحد الأديان الموجودة، مثلاً: المسيحية؛ لكن هذا لا يعني أنّ السعادة الأخروية لا تشمل الآخرين. أي أنّ

الطّريق الرئيس إلى السعادة واحد، وسائر الطرق هي طرق فرعية؛ فكلّما اقتربتْ هذه الطرق الفرعية من الطّريق الرئيس، فهي أقرب إلى النجاح. يعتقد أحدُ مؤسسي مبدأ الشمولية في عالَم المسيحية أنّ من الممكن تسمية الباحثين الحقيقيّين عن الله في الأديان الآخرى، بالمسيحيّين المجهولين.

ورغم أنّ الشمولية، كانت في زمانها، حلًّا ناجعًا للحدٍّ من العنف، لكن هذه الرؤية كانت لا تخلو من إشكاليات، منها: تسمية أنصار سائر الأديان بالمجهولين، فهي كإعطاء شهادة شرف على مستوى الدكتوراه، لشخص دون أنْ يمرّ بالمرحلة الجامعية. وطبعًا، إذا ما أصدرت الجامعة شهادات شرف أكثر من المعتاد، فهي تقلل من قيمة الشهادات الصادرة. وهذه الفكرة تحمل في جوفها نوعًا من الاحتقار، لأنصار سائر الأديان[١].

وجاء الحل الأخير من الفيلسوف البريطاني «جان هيك»[٢] (١٩٢٢ ميلادي)، الذي عرض نظرية التعددية الدّينية كالتالي:

أوّلاً: قد نُسمّي هذه النّظريّة بالثورة «الكوبرنيكية»[٣] في الإلهيات، فالثورة الكبرنيكية في النجوم، أدّت إلى فهم العالَم المحيط بنا بشكل آخر،

---

(١) بترسون، مايكل، العقل والاعتقاد الدّيني، أحمد نراقي؛ إبراهيم سلطاني، الطبعة الثالثة، طهران، طرح نو للنشر، ٢٠٠٠م، ص ٤١٤-٤١٩.

(٢) جان هارولد هيك، فيلسوف بريطاني (١٩٢٢ ـ ٢٠١٢م)؛ اهتم بفلسفة الأديان (ثيولوجيا)، وقدم مساهمات عديدة في الإبستمولوجيا، والتعددية الدينية.

(٣) تنسب الثورة الكوبرنيكية للعالِم البولندي «نيكولاس كوبرنيكوس»، وثورته هذه كانت علمية، حيث يُعتبر مؤسس علم الفلك الحديث؛ إذ تكلم عن مركزية الشمس، وكون الأرض تدور حولها، مخالفًا النظريات التي كانت سائدة في عصره (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣م).

أي، بدّلت الاعتقاد بثبات الأرض، ودوران جميع الأجرام حولها، بعقيدة ثبات الشمس، ودوران جميع الكواكب السيّارة، لا سيما الأرض حولها. فالثورة الكبرنيكية في الإلهيات، أدّت إلى تغييرٍ في إدراكنا للعالَم، ومكانة الإيمان وديننا فيه. لقد أتاحت الفرصة للانتقال من فكرة قبول وجود دين حصري في المركز، إلى حقيقة وجود الله في المركز، والتفاف كلّ الأديان، ولا سيما ديننا حوله.

ثانيًا: يجب أنْ لا ننسى التأثير المعرفي في بيان التعددية الدّينية. فقد حاول جان هيك أنْ يلائم بين الوجود والظاهر، وبين رؤيته عن الواقعية المطلقة، وحقيقة الله في الأديان المختلفة. يقول هيك: التعددية الدّينية، هي أنْ نسأل: مَنْ هو الذي يدخل الجنة؟ يقول الحصريّون: لا يدخل الجنة إلّا مَنْ يدين بديننا، أمّا الشموليّون ففتحوا باب الجنة أكثر، ليسهلوا دخول المسيحيّين المجهولين. بيد أنّ «هيك» يعتقد أنّ كلّ شخص يمكنه الدخول إلى الجنة، بمعزل عن عرقه، ولونه، وعقيدته، شريطة أنْ ينسلخ عن نفسه عَبْرَ سلوكِ طريقِ أحد الأديان، وأنْ يتّجه إلى الله. وحسب ما يعتقد هيك فإنّ النجاة هي مجرد تحول إنساني، تقع عندما ينتقل الإنسان من حياة، تتمحور حول نفسه، إلى حياة تكون المحوريةُ فيها للحقيقة النهائية، ولا ضير أنْ تكون هذه الحقيقة النهائية هي الله، أو البراهما، أو النيرفانا أو الطاو أو غيرها.[١]

الإشكال الأساس في النّظريّة هو أنّه إذا كان الدّين ظاهرًا، وغير موجود، فهُوية الأديان تكون محل سؤال. أي، عندما لا نؤمن بوجود الله

---

(١) بترسون، مايكل، العقل والاعتقاد الدّيني، مصدر سابق، ص ٤٠٦ -٤٠٩.

في دين الإسلام، أو بحقانية التثليث في المسيحية، فكيف نكتفي بإدراكنا عن الله؟

تتضح رؤية الإسلام عن التعددية الدّينية من خلال ابن عربي والشبستري، باعتبار أنّ مبدأ النبوّة، هو من المبادئ الرئيسة في دين الإسلام، وهو يدل على أصالة تعدد الأديان الإلهية في الرؤية الإسلامية. وقد حاول الفلاسفة وأهل الكلام، في العالَم الإسلامي، دراسة هذا المبدأ برؤية عقلانية، فكانت حصيلة هذه الدراسات أدلة واستدلالات، تثبت مبدأ النبوّة العامة؛ ومن الواضح أنّ إثبات مبدأ النبوّة من خلال رؤية عقلانية، والاستناد إلى المصادر النقلية، يعني إضفاء الأصالة على جميع الأديان والسنن الإلهية.

وجدير بالذكر أنّ غالبية هذه الأدلة كانت تهدف إلى جلب الأنظار إلى الدّين، بوصفه ضرورة اجتماعية، فكانت هذه الأدلة لا تختصر الدّين في طقوسٍ فردية أو حتى في سعادة أخروية، بل تتعدى ذلك لتجعله ضرورة اجتماعية في حياة البشر. ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1]، حيث يصفُ القرآنُ فلسفةَ بعثةِ الأنبياء بالمشتركة، وأنّ سعيهم كان يهدف إلى تحقيق أهداف واحدة. راجع «آل عمران» ١٦٤ و«يونس» ٤٧، حيث تقسّم هذه الآيات، والآيات المشابهة الأخرى، فلسفةَ الرسل إلى ثلاثة محاور عامة[2]، هي:

المحور الأوّل: تعليم الكتاب والحكمة الإلهية للبشر.

---

(١) القرآن الكريم، سورة الحديد، رقم الآية ٢٥.

(٢) حسيني، السيد حسن، التعددية الدّينية أي التعدد في الدّين، الطبعة الأولى، طهران، سروش للنشر، ٢٠٠٣م، ص ٢٤١.

المحور الثاني: تزكية نفس الإنسان.

المحور الثالث: إيجاد العدالة الاجتماعية.

ولعل تأكيد القرآن على الوحي المتعدد للأنبياء، وأصالتهم، وحقانيتهم، يدل على أنّ رؤية القرآن لوحي الأنبياء هي رؤية تعددية، راجع سورة الشورى (الآية ١٣) والنساء (الآية ١٦٣). تؤكد هذه الآيات صراحة على أنّ وحي الأنبياء مُتكثِّرٌ، ومتعددٌ، وهذا التكثر يدل على أصالة الأديان وحقانيتها[١].

ويعرض ابن عربي بناءً على هذه الأرضية القرآنية نظريةَ الوحدة الحقة للأديان، القائلة بوجود أمرٍ إجماليٍّ، يسبب ظهور الأديان، والشرائع الدّينية المختلفة في مقام التفصيل؛ فكلّ دين له حظ من الحقيقة الواحدة.

ويقول العلامة الطباطبائي في تفسير الآيه ١٣ من سورة الشورى: «هذه الآية تدل على أنّ شريعة محمد ﷺ عبارة عن مجموعةِ ما وصّى به اللهُ نوحًا وإبراهيم وموسى وعيسى وما أوحي به إلى محمد ﷺ. وهذا الأمر يرمز إلى أنّ كلّ الشرائع هي حقيقة واحدة، وما يوجد من فروقات هو بسبب اختلاف درجة الاستعداد لدى الأمم المختلفة".

ويفصح ابن عربي عن وحدة تعاليم الأنبياء، حيث ينسب اختلاف الأحكام والشرائع إلى المتطلبات الزّمانية، والأحوالية الظاهرية. فهو لا يذكر الرسول بالخاتم؛ بل يعتقد بتبعية كلّ الرسل لمحمد ﷺ ونيابته لهم، وأن نبوّته هي نبوّة جميع الرسل[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٤٢ -٢٤٣.

(٢) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٣.

ونقرأ في بداية الفصّ المحمدي: «فص حكمة فردية في كلمة محمدية»، أنّ حكمته كانت فردية، لأنّه أكمل موجود في هذا النّوع الإنساني، ولهذا بدأ به الأمر وختم؛ فكان نبيًّا، وآدم بين السماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم المرسلين.

ويستند دفاع الشبستري عن سائر المذاهب الى هذه الأرضية الإسلامية والعرفانية، وذلك بالدخول الى باطنها والاحتراز من النفاق، والتقليد، والتظاهر؛ فنقرأ في «السّعادة نامه»: «كلّ عبادة إذا أصبحت عادة فهي قوة لنفسك»[1]. ما يصل إليك من خيرٍ في هذا الدير، هو أفضل من المسجد الذي ترفع فيه شعار: «أنا خير». كان الشبستري يريد من هذه الأبيات الإشارةَ إلى الوحدة الحقّة بين الأديان: «في كلّ صنمٍ، نفسٌ مخفيّةٌ، وكلٌّ كفرٍ يكتم إيمانًا»[2].

يقول ابن عربي في الفتوحات: «العارف الكامل يعرف الله في أيِّ صورة يتجلى فيها؛ بَيْدَ أنّ معرفة غير العارف لله تقتصر على الصورة الّتي يعتقد بها؛ فعندما يُظهِر اللهُ نفسَه بصُورٍ أخرى، يُنْكِرُهُ غيرُ العارف». كما يقول ابن عربي في مكان آخر: «لا شيء يصبح هدفًا للعشق إلّا الله؛ غير أنّ اسم المخلوقات هو حجاب لها»[3]. وحتى مَنْ يعبد المخلوق، بسبب غفلته، هو لا يعبد إلّا الله؛ فهو يُسمّي معبودَه لاةً أو مناةً أو عزّى، وعندما يموت، ويُرفع الحجابُ عنه، يعلم أنه ما كان يعبد إلّا الله[4].

---

(١) الشيخ الشبستري، جلشن زاز، ص ٥٧، بيت رقم ٦٧٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧، بيت رقم ٦٧٧.

(٣) لويزن، ليونارد، معالم الصّوفيّة، مجد الدّين كيواني، مصدر سابق، ص ٤٨٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩٠.

ويتحدث الشبستري حول علامات المسيحية: «حضرة القدس الواحد هو الأزلي، وهو موطن كقنوس البقاء؛ فهذا العمل نشأ من روح الله أو من روح القدس. روح من الله عندك، وفيها علامة من القدوس»[1]، ويؤكد على وحدة مفهومي روح الله، والروح القدس، واندماجهما؛ كما يؤكّد على أنّ وجود هذا الرمز الإسلامي المسيحي، أي الوحدة الذّاتية في العالَم، طريقان يؤدّيان إلى الوصال.

---

(١) الشبخ الشبستري، جلشن زاز، مصدر سابق، ص ٥٧، الأبيات ٦٨٠ ـ ٧٨٤.

قائمة المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم**.

٢- **الكتاب المقدس**.

ـ مصادر اللغة العربية:

٣- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **المقدمة**، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٠م.

٤- الجزري، الموصلي، عز الدين أبي الحسن، المعروف بابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، بيروت، ١٩٩٦م.

٥- المظفر، محمد رضا، **المنطق**، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٠.

٦- مطهري، مرتضى، **الكلام ... العرفان**، ترجمة الشيخ علي خازم، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٢م.

٧- ليفي بروفنسال، **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد؛ أحمد الشنتاوي، د. عبد الحميد يونس، القاهرة، دار الشعب، ج١٣، ١٩٨٤م.

ـ مصادر اللغة الفارسية:

٨- آذر بيغدلي، لطفعلي، **تذكرة آتشكده**، حسن سادات ناصري، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٦٧م.

٩- إبراهيم ديناني، غلام حسين، **شعاع الفكر والشهود في فلسفة السهروردي**، طهران، دار نشر حكمت، ١٩٨٥م.

١٠- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، **ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الطباعة الخديوية، ١٨٦٧م.

١١- الخوارزمي، تاج الدّين حسين، **فصوص الحكم**، نجيب مايل الهروي، الطبعة الثانية، دار مولى للنشر، ١٩٨٩م.

١٢- ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، حسن ملكشاهي، الطبعة الأولى، سروش للنشر، ١٩٢٨م.

١٣- ابن شهرآشوب، **رياض الأبرار من مناقب آل أبي طالب**، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ج١، ١٩٨٧م.

١٤- ابن عربي، **الإسرادِ إلى مقام الإسرادِ**، علي باقري، ط١، طهران، دار النشر الثقافة بازينه، ٢٠٠١م.

١٥- ابن عربي، **التجليات الأسماء الإلهية**، ط١، جامعة طهران، ١٩٨١م.

١٦- ابن عربي، محيي الدين، **الرسائل**، قاسم محمد عباس، ط١، طهران، دار النشر العربي، ٢٠٠٦م.

١٧- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، ط١، طهران، دار نشر مولى، ٢٠١٣م.

١٨- ابن عربي، محيي الدين، **فصوص الحكم**، العضى الدارودي، مؤيد الدين، محمود، ط١، الدار الإسلامية للنشر، ٢٠٠٢.

١٩- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، ط٣، قم، دار إحياء التراث، ج٣، ١٩٩٨م.

٢٠- أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، ترجمة أبو علي أحمد عثماني، تصحيح فروزانف، الطبعة السادسة، طهران، العلمي والثقافي للنشر، ١٩٨٩م.

٢١- الأحسائي، ابن أبي جمهور، **عوالي اللآلي**، ط١، قم، دار الحديث، ج٤، ١٩٨٥م.

٢٢- أحمد بن الهروي، محمد شريف نظام الدين، **أنوارية ترجمة وشرح حكمة الإشراق للسهروردي**، مع مقدمة وتدقيق ضيايي وآستيم، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٩م.

٢٣- إدوارد جرانفيل حلمي براون، **تاريخ الأدب في إيران**، طهران، دار النشر مرواريد، ج٣، ١٩٩٨م.

٢٤- الإلهي الأردبيلي، **شرح جلشن راز**، تصحيح محمد رضا برزجر خالقي؛ وعفت كرباسي، الطبعة الأولى، طهران، مركز دانشكاهي للنشر، ١٩٩٧م.

٢٥- الارسنجاني، محمد حسن الحسيني، **مختارات من مؤلفات الأستاد العلامة**، ط١، طهران، السيد، مركز نشر العلوم الجامعية، ١٩٩٨م.

٢٦- الأفندي الأصفهاني، ميرزا عبد الله، **رياض العلماء**، قم، دار نشر خيام، ١٩٦٤م.

٢٧- إقبال آشتياني، عباس، **التاريخ المفصل لإيران من استيلاء**

المغول حتى إعلان المشروطة، الطبعة الثانية، أمير كبير، ج١، وج٢، ١٩٦٢.

٢٨- أمين، السيد حسن، **الشاعر ملا صدرا**، ط١، طهران، دار نشر فراهاني، ١٩٩٢م.

٢٩- أنصاري، الخواجة عبد الله، **طبقات الصوفية**، تدقيق الدكتور محمد سرور مولائي، طهران، ١٩٩٤م.

٣٠- إيزوتسو، توشيهيكو، **الله والإنسان في القرآن**، أحمد آرام، الطبعة الخامسة، طهران، شركة نشر السهامية، ٢٠٠٦م.

٣١- إيزوتسو، توشيهيكو، **الصوفية والطوطمية**، محمد جواد جوهري، الطبعة الثالثة، روزنة للنشر، ٢٠٠٦م.

٣٢- إيزوتسو، توشيهيكو، **مفهوم الإيمان في الكلام الإسلامي**، زهرا پورسينا، الطبعة الثانية، سروش للنشر، ٢٠٠١م.

٣٣- بابكين، ريتشارد، **كليات الفلسفة**، ترجمة السيد جلال الدّين مجتبوي، الطبعة السادسة، طهران، حكمت للنشر، ١٩٩٧م.

٣٤- بايرناس، جان، **التاريخ الجامع لإيران**، ترجمة علي أصغر حكمت، طهران، العلم والثقافة للنشر، ١٩٩٤م.

٣٥- بايندة، أبو القاسم، **نهج الفصاحة**، طهران، دار النشر الإسلامية، ١٩٥٢م.

٣٦- بترسون، مايكل، **العقل والاعتقاد الدّيني**، أحمد نراقي، إبراهيم سلطاني، الطبعة الثالثة، طهران، طرح نو للنشر، ٢٠٠٠م.

٣٧- بـراون، إدوارد، **مـن سـعدي إلـى جـامي**، علـي أصـغر حكمـت، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٤٨م.

٣٨- بـور جـوادي، نـصر الله، **الإشـراق والعرفـان المقـالات والنقـد**، طهران، المركز الجامعي للنشر، ٢٠٠١م.

٣٩- بيرنيـا، حـسن، **تـاريخ إيـران مـن البدايـة حتـى انقـراض القاجارية**، الطبعة الأولى، طهران، معرض خيام للكتب.

٤٠- ترابـي، الـسيد محمـد، **المثنويـات العرفانيـة لأميـر حـسيني الهروي**، ط٢، طهران، مكتبة الطهوري، ١٩٩٢م.

٤١- تربيـت، محمـد علـي، **علمـاء آذربايجـان**، ط٢، طهـران، دار النـشر نشر كبير، ١٩٣٥م.

٤٢- التـستري، القاضـي نـورالله، **مجـالس المـؤمنين**، ط٢، طهـران، معرض الإسلامية للكتب، ١٩٧٥م.

٤٣- التـوكلي، الأردبيلـي، صـفوة الـصفا، الريـاض، مكتبـة الملـك فهـد الوطنية، ١٩١٢م.

٤٤- جازرجـاهي، أميـر حـسين، **مجـالس العـشاق**، غـلام رضـا طباطبـائي مجـد، الطبعـة الثانيـة، طهـران، دار نـشر زريـن، ١٩٩٨م.

٤٥- جـامي، عبـدالرحمن، **نفحـات الأنـس**، تـصحيح محمـود عابـدي، طهران، دار نشر اطلاعات، ١٩٩١م.

٤٦- الجعفـري، محمـد تقـي، **العقـل فـي المثنـوي**، محمـد رضـا جوادي، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٩م.

٤٧- الجويني، عطاء الملك، **تاريخ جهانكشا**، تصحيح العلامة القزويني، الطبعة الخامسة، دار نشر كتب، ٢٠٠٨م.

٤٨- جيتيك ويليام، **نظرةً إلى التصوف**، ترجمة محمد رضا رجبي، ط١، مركز المطالعات والأبحاث في الأديان والمذاهب، ٢٠٠٧م.

٤٩- الحاجب، هامش **جامع التواريخ الرشيدي**، تصحيح خانبابا بياني، طهران، دار نشر الصفاء، ج١، ١٩٧١م.

٥٠- حاجي خليفة، كشف الظنون، الطبعة الثانية، طهران، المكتبة الإسلامية، ج١، ١٩٩٩م.

٥١- الحسيني، السيد حسن، **التعددية الدّينية أي التعدد في الدّين**، الطبعة الأولى، سروش للنشر، ٢٠٠٣م.

٥٢- حائِري يزدي، الشيخ علي بن زين العابدين، **إلزام الناصب في إلزام الحجة الغائب**، طهران، دار نشر مؤسسة الأعلى للمطبوعات، ١٩٩٨م.

٥٣- حكمت، نصرالله، **ميتافيزيقيا الخيال**، طهران، دار نشر منتدى الفن الأدبي، ٢٠١٠م.

٥٤- الدزفوليان، كاظم، **جلشن راز**، ط١، طهران، طلاية للنشر، ٢٠٠٣م.

٥٥- دانش بجوه، محمد تقي، **فهرست النسخ الخطية لمكتبة كلّيّة** الآداب، طهران، ١٩٦٢م.

٥٦- رادكريشتاين، سرو بالى، **تاريخ الفلسفة الشرقية**، ترجمة

خسرو جهانداري، ط ٤، طهران، العلم والثقافة للنشر، ج ١، ١٩٩٩م.

٥٧- الرازي، أمين أحمد، **الأقاليم السبعة**، تصحيح جواد فاضل، معرض العلمي للكتب.

٥٨- ركني، محمد مهدي، **الجبر والاختيار في المثنوي**، الطبعة الأولى، طهران، أساطير للنشر، ١٩٩٨م.

٥٩- الروشندل، حسين، **جلشن راز**، الطبعة الثانية، طهران، دار نشر طهوري، ١٩٧٢م.

٦٠- الريشهري، محمد محمدي، **ميزان الحكمة**، ط ١، قم، دار الحديث، ج٣، ١٩٩٠م.

٦١- زرين كوب، عبد الحسين، **بحث في صوفية إيران**، الطبعة الثانية، دار النشر أمير كبير، ١٩٨٤م.

٦٢- زرين كوب، عبد الحسين، **استمرار البحث في صوفية إيران**، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٧م.

٦٣- زرين كوب، عبدالحسين، **سر الناي**، ط ١، طهران، العلمي للنشر، ١٩٩٦م.

٦٤- زرين كوب، عبدالحسين، **نقش على الماء**، ط ١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩٦م.

٦٥- زماني، كريم، **شرح المثنوي**، ط ١، طهران، دار نشر سنائي، ١٩٩٨م.

٦٦- السبحاني، توفيق، **المثنوي**؛ الطبعة الثالثة، طهران، روزنة للنشر، ٢٠٠٢م.

٦٧- السجادي، جعفر، **شهاب الدين السهروردي، وجولة في فلسفة الإشراق**، ط٨، طهران، دار النشر الجامعة، ١٩٧١م.

٦٨- السجادي، ضياء الدّين، **مدخل إلى مبادئ العرفان والصّوفيّة**، الطبعة الثالثة، الطبعة الخامسة، طهران، سمت للنشر، ١٩٩٤م.

٦٩- السراج، منهاج، **طبقات ناصري**، تصحيح عبدالحي حبيبي، ط١، طهران، دار نشر عالم الكتاب، ج١، ١٩٦٤م.

٧٠- السعيدي، حسن، **العرفان في حكمة الإشراق**، طهران، مركز جامعة الشهيد بهشتي للطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

٧١- السمرقندي، دولتشاه، **تذكرة الشعراء**، محمد رمضاني، طهران، دار نشر الطهوري، ١٩٩٥م.

٧٢- السهروردي، **تصحيح بحث ومقدمة**، حسين رضايي تربتي، طهران، معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٩٣م.

٧٣- شاردن، جان، **رسالة السفر**، ط١، طهران، مكتبة طوس، ج٣، ١٩٩٩م.

٧٤- شاه نعمت الله، ولي، ديوان أشعار، الطبعة الثانية، طهران، دار نشر الثقافة كرمان، ١٩٩٤م.

٧٥- شايگان، داريوش، **الأديان والمدارس الفلسفية الهندية**، طهران، دار النشر أمير كبير، ج٣، ٢٠٠٧م.

٧٦- الشبستري، الشيخ محمود، **رسالة الحق اليقين في معرفة رب العالمين**، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٥م.

٧٧- الشبستري، الشيخ محمود، **رسالة السعادة**، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٤م.

٧٨- الشبستري، الشيخ محمود، **مرآة المحققين**، ط١، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٧٤.

٧٩- شهروزمي، محمد بن محمود، **شرح حكمة الإشراق**، تصحيح وتدقيق ومقدمة، حسين رضايي تربتي، طهران، معهد الدراسات والبحوث الثقافية، ١٩٩٣م.

٨٠- الشيخ الصدوق، **الهداية**، ط١، قم، دار نشر مؤسسة الإمام الهادي (ع)، ٢٠٠٨م.

٨١- الشيرازي، شاه داعي إلى الله، **نسائم جلشن**، تصحيح محمد نذير رانجها، مركز دراسات إيران وباكستان، ١٩٨٣م.

٨٢- الشيرازي، محمد معصوم، **طرائق الحقائق**، ط٣، طهران، باراني للنشر، ١٩٦٥م.

٨٣- الشيرواني، زين العابدين، **بستان السياحة**، ط١، طهران، مكتبة سنايي، دار نشر علامة، ١٩٩٨م.

٨٤- الشيرواني، زين العابدين، **رياض السياحة**، تصحيح أصغر حامد رباني، طهران، معرض الإسلامية للكتب، معرض سعدي للكتب، ١٩٦٠م.

٨٥- صدر الدين الشيرازي، محمد، **الأسفار الأربعة**، ط٢، طهران، دار نشر أمير كبير، ج٩، ١٩٩٤م.

٨٦- صدر الدين شيرازي، محمد، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح

محمــد خواجــوى، تقــديم بيــدارفر، قــم، دار نــشر بيــدار، ج٤، ١٩٩٣م.

٨٧- صــدر الــدين الــشيرازي، محمــد، **الــشواهد الربوبيــة**، طهــران، مركز الجميلي للنشر، ١٩٨٤م.

٨٨- صــدر الــدين الــشيرازي، محمــد، **المطارحــات**، ط٢، طهــران، دار نشر أمير كبير، ١٩٩١م.

٨٩- صــدر الــدين الــشيرازي، محمــد، **المظــاهر الإلهيــة فــي أســرار العلــوم الكماليــة**، طهــران، بنيــاد حكمــت إســلامي صــدرا، ١٩٩٩م.

٩٠- صــفا، ذبــيح الله، **تــاريخ الأدب فــي إيــران**، الطبعــة الثانيــة، فردوسي للنشر، ج٤، ١٩٨٤.

٩١- الطباطبــائي، محمــد حــسين، **بدايــة الحكمــة**، شــيرواني، الطبعــة الثالثة، طهران، الزهراء للنشر، ج١، ١٩٩٧م.

٩٢- الطباطبــائي، محمــد حــسين **رســالة معرفــة**، ط١، قــم، مكتــب تنظيم مجموعة مولفات العلامة، ١٩٩١م.

٩٣- الطباطبــائي، محمــد حــسين، **ســر القلــب** تقريــر البيانــات الشفاهية، إحياء الكتاب للنشر، طهران، ج٣، ٢٠٠٧.

٩٤- الطهرانــي، آغــابزرك، **الذريعــة**، طبعــة جامعــة طهــران، ج٨، ١٩٥٥م.

٩٥- العفيفــي، أبــوالعلاء، **شــرح علــى فــصوص الحكــم**، نــصرالله حكمت، الطبعة الثانية، مولي للنشر، ٢٠٠٧م.

٩٦- عز الدين محمد بن محمود، **نفايس الفنون في عرائس العيون**، طهران، المكتبة الإسلامية، ج٢، ١٩٧٠م.

٩٧- علي تركة الأصفهاني، صائن الدّين، **شرح جلشن راز**، دزفوليان، الطبعة الأولى، آفرينش للنشر، ١٩٩٦م.

٩٨- العنقاء، **البرعم المفتوح في جلشن راز**، طهران، مكتبة طريقة أوس شاه مقصودي مشهود، ٢٠٠٣م.

٩٩- **غرر الحكم**، (الإمام على القصار(ع))، قم، دار كتاب، المجلد الأوّل والثاني، ١٩٨٠.

١٠٠- غنى، قاسم، **تاريخ الصّوفيّة**، الطبعة السادسة، طهران، زوار للنشر، ج٢، ١٩٩٥م.

١٠١- غياث الدين، مير حبيب، **السير في أخبار أفراد البشر**، الطبعة الثانية، طهران، ج٣، ١٩٦٤م.

١٠٢- فرشته، محمد قاسم، **تاريخ فرشته**، طهران، دار نشر كانبور، ١٩١١م.

١٠٣- فضل الله أبو الخير، رشيد الدّين، **تاريخ مبارك غازاني**، تصحيح كارل يان، بريطانيا، ١٩٤٠م.

١٠٤- فضل الله همداني، رشيد الدّين، **جامع التواريخ**، محمد روشن؛ مصطفى موسوي، طهران، دار نشر البرز، ٩٩٤م.

١٠٥- قيصري، روحي، داوود، **شرح فصوص الحكم**، دار نشر برستان كتاب وقلم، الطبعة القديمة.

١٠٦- كابلستون، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة السيد جلال الدّين

مجتبوي، الطبعه الثانية، طهران، سروش للنشر، ج١، ٢٠٠٧م.

١٠٧- كارل و. إرنست، مجموعة **المطالعات الدينية** في جامعة كارولينا الشمالية – الولايات المتحدة.

١٠٨- كربلائي، حافظ حسين، **روضات الجنان وجنات الجنان**، تصحيح جعفر سلطان القرائي، ط١، طهران، مكتب ترجمة ونشر الكتاب، ١٩٧٠م.

١٠٩- الكليني، **أصول الكافي**، ط٢، قم، دار نشر الحجة، ١٩٨٩م.

١١٠- كوربان، هنري، **بعض تأويلات حديقة الأسرار**، في إيران واليمن أي الرسائل الإسماعيلية الثلاث، ط١، طهران، دار نشر خوارزمي، ج١، ١٩٦١م.

١١١- كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة أسد الله مبشري، طهران، دار نشر مرواريد، ١٩٩٨م.

١١٢- كوربان، هنري، **العلاقة بين الحكمة الإشراقية وفلسفة إيران القديمة**، ترجمة أحمد فرديد، عبد الحميد جلشن، طهران، مركز الأبحاث والحكمة والفلسفة الإيرانية، ٢٠٠٣م.

١١٣- كيان، محسن، **جلشن راز**، دار نشر جامعة الشهيد بهشتي، الطبعة الأولى، طهران، ١٩٩٣.

١١٤- اللاهوري، إقبال، **سير الفلسفة في إيران**، آريان بور، الطبعة الرابعة، طهران، ١٩٧٨م.

١١٥- اللاهيجي، شمس الدّين، **مفاتيح الإعجاز في شرح جلشن**

راز، محمد رضا برزجر خالقي؛ عفت كرباسي، الطبعة الأولى، دار نشر زوار، ١٩٩٢م.

١١٦- لطفي، محمد حسن، **مجموعة مولفات أفلاطون**، ط١، طهران، خوارزمي للنشر، ١٩٥٧م.

١١٧- لكهنوي، آفتاب، **تذكرة رياض العارفين**، حسام الدّين راشدي، مركز تحقيقات إيران وباكستان، ١٩٨٢م.

١١٨- لويزن، ليونارد، **ما وراء الإيمان والكفر**، مجد الدّين كيواني، الطبعة الأولى، طهران، مركز للنشر، ٢٠٠٠م.

١١٩- لويزن، ليونارد، **معالم الصّوفيّة**، مجد الدّين كيواني، الطبعة الأولى، طهران، مركز للنشر، ج١ و ج٢، ٢٠٠٥م.

١٢٠- الليثي الوسطى، علي بن محمد، **عيون الحكم والمواعظ**، ط١، قم، دار الحديث، ١٩٨٩م.

١٢١- المازندراني، محمد صالح، **شرح أصول الكافي**، ط١، قم، دار الحديث، ١٩٨١م.

١٢٢- مايل الهروي، نجيب، **أحوال ومؤلفات أمير حسيني الهروي**، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٦٥م.

١٢٣- المجاهد، أحمد؛ **جلشن راز**، دكتر محسن كيان، ط١، طهران، دار نشر طرح نو، ١٩٩٢م.

١٢٤- المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ط١، طهران، دار إحياء التراث، ج٩، ١٩٧٨م.

١٢٥- محمد، صالح، **مجموع فتاوى ورسائل فقهية**، ط١، قم، دار نشر حديث، ١٩٨١م.

١٢٦- المدرسي، محمد تقي، **معارف القرآن**، ط١، طهران، دار نشر الطهوري، ١٩٩٣م.

١٢٧- مشكور، محمد جواد، **تاريخ تبريز حتى نهاية القرن ٩ هجري**، الطبعة الأولى، طهران، رابطة المعالم الوطنية، ١٩٧٢م.

١٢٨- مطهري، مرتضى، **التعرف إلى العلوم الإسلامية**، طهران، دار نشر أمير كبير، ج١، ١٩٩٧م.

١٢٩- موحد، صمد، **الشيخ محمود الشبستري**، طهران، دار نشر طرح نو، ١٩٩٢م.

١٣٠- الموحد، صمد، **مجموعة مؤلفات الشّيخ محمود الشبستري**، الطبعة الثانية، طهران، مكتبة الطهوري، ١٩٩٣م.

١٣١- مينورسكي، **تاريخ تبريز**، عبد العلي كارنج، ط١، معرض طهران للكتب، ١٩٥٨م.

١٣٢- نفيسي، سعيد، **تاريخ النظم والنثر في إيران**، الطبعة الثانية، طهران، فروغي للنشر، ج١، ١٩٨٤م.

١٣٣- نوايي، مير علي شير، **مجالس النفائس**، علي أصغر حكمت، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٤٤م.

١٣٤- النيشابوري، فريد الدين العطار، **تذكرة الأولياء**، ط٤، طهران، دار نشر خوارزمي، ٢٠٠١م.

١٣٥- هدايت، رضا قلي خان، **رياض العارفين**، طهران، دار نشر طرح نو، ١٩٣٦م.

١٣٦- هدايت، رضا قلي خان، **مجمع الصفحاء**، مظاهر مصفا، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٩٥٧م.

١٣٧- الهمداني، عين القضاة، **تمهيدات**، تصحيح عفيف عسيران، منوجهري، الطبعة الثانية، ١٩٦١م.

المعاجم والموسوعات

١- **دائرة المعارف الإسلامية الكبرى**، مركز المعارف الإسلامية الكبرى، الطبعة الثانية، طهران، ٢٠٠٢م، المجلد العاشر والمجلد التاسع.

٢- السجادي، السيد جعفر، **معجم المصطلحات العرفانية**، ط٤، طهران، مكتبة الطهوري، ١٩٩٩م.

٣- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، طهران، الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٤م.

٤- گوهرين، السيد صادق، **شرح المصطلحات الصوّفية**، الطبعة الأولى، زوار للنشر، المجلد الثالث، ١٩٨٩م.

٥- محبي، سعيد، دائرة معارف التشيع، طهران، دار نشر أمير كبير، ج١٠، ١٩٩١م.

٦- مصاحب، غلام حسين، **دائرة معارف اللغة الفارسية**، المجلد الأول، ٢٠٠٥.

مجلات

٧- السجادي، جعفر، شهاب الدين السهروردي، **وسيري في فلسفة الإشراق**، طهران، مجلة الفلسفة، ١٩٨٤م.

٨- نفيسي، سعيد، مجلة، «**الآداب العالمية**»، فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد ١٣٣، عام ٢٠٠٨م.

مراجع اللغة الأجنبية

للمزيد من المعلومات حول العلاقة بين ملا صدرا وابن عربي انظر إلى:

Muhammad Reza «The Influence of Ibn Arabis Doctrine of the Unity of Being on the Transcendental Theosophy of Sadr al-din - Shirazi» in The Heritage of Sufism, Volum 3, Late Classical Persian Sufism 1501 - 1750, ed. Leanard Lewisohn and David Morgan oxford :oneworld Publications, 1999, pp. 266 - 2726. James Winston Morris, «Ibn Arabi and His Interpreters» Part II, Conclusion: (Influences and Interpretations, Journal of the American Oriental Society, 107, 1987, PP. 101 - 106

گزیده هایی از اشعار کتاب «گلشن راز»

به نام آنکه جان را فکرت آموخت | چراغ دل ز نور جان برافروخت
نخست از فکر خویشم در تحیر | چه چیز است آنکه گویندش تفکر
تفکر رفتن از باطل سوی حق | به جزو اندر بدیدن کل مطلق
حکیمان کاندرین کردند تصنیف | چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون در دل شود حاصل تصور | نخستین نام وی باشد تذکر
وزو چون بگذری هنگام فکرت | بود نام وی اندر عرف عبرت
تصور کان بود بهر تدبر | به نزد اهل عقل آمد تفکر
ز ترتیب تصورهای معلوم | شود تصدیق نامفهوم مفهوم
مقدم چون پدر تالی چو مادر | نتیجه هست فرزند ای برادر
ولی ترتیب مذکور از چه وچون | بود محتاج استعمال قانون
دگر باره در آن گر نیست تایید | هر آیینه که باشد محض تقلید
ره دور ودراز است آن رها کن | چو موسی یک زمان ترک عصا کن
حکیم فلسفی چون هست حیران | نبیند او ز اشیاء غیر امکان
ندارد واجب از ممکن نمونه | چگونه داندش آخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان | به نور شمع جوید در بیابان
ز دور اندیشی عقل فضولی | یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن رو | برو از بهر او چشمی دگر جو
دو چشم فلسفی چون بود احول | زوحدت دیدن حق شد معطل

کلامـــی کـــو نـــدارد ذوق توحیـــد
به تـاریکی در اسـت از غـیم تقلیـد

رمـــد دارد دو چـــشم اهـــل ظـــاهر
کـــه از ظـــاهر نبینـــد جـــز مظـــاهر

از او هرچـــه بگفتنـــد از کـــم وبـــیش
نـــشانی داده انـــد از دیـــده خـــویش

منـــزه ذاتـــش از چنـــد وچـــه وچـــون
تعـــالی شـــانه عـــما یقولـــون

عقـــل بنـــد رهـــروان اســـت ای پـــسر
آن رهـــا کـــن ره عیـــان اســـت ای پـــسر

کـــل عـــالم صـــورت عقـــل کـــل اســـت
اوســـت بابـــای هرآنـــک اهـــل دل اســـت

ایـــن جهـــان یـــک فکرتـــست از عقـــل کـــل
عقـــل را شـــه دان وصـــورتها رســـل

هردمـــی فکـــری چـــو مهـــمان عزیـــز
آیـــد انـــدر ســـینه ات هـــر روز نیـــز

فکـــر را ای جـــان بـــه جـــای شـــخص دان
زانـــک شـــخص از فکـــر دارد قـــدر وجـــان

محقـــق را کـــه وحـــدت در شـــهود اســـت
نخـــستین نظـــره بـــر نـــور وجـــود اســـت

دلـــی کـــز معرفـــت نـــور وصـــفا دیـــد
ز هـــر چیـــزی کـــه دیـــد اول خـــدا دیـــد

بـــود فکـــر نکـــو را شرط تجریـــد
پـــس آنگـــه لمعـــه ای از بـــرق تاییـــد

کـــدامین فکـــر مـــا را شرط راه اســـت
چراگـــه طاعـــت وگـــاهی گنـــاه اســـت

در آلاء فکـــر کـــردن شرط راه اســـت
ولـــی در ذات حـــق محـــض گنـــاه اســـت

چـــو آیـــات اســـت روشـــن گـــشته از ذات
نگـــردد ذات او روشـــن ز آیـــات

همـــه عـــالم بـــه نـــور اوســـت پیـــدا
کجـــا او گـــردد از عـــالم هویـــدا

رهـــا کـــن عقـــل را بـــا حـــق همـــی بـــاش
کـــه تـــاب خـــور نـــدارد چـــشم خفـــاش

در آن موضـــع کـــه نـــور حـــق دلیـــل اســـت
چـــه جـــای گفـــت وگـــوی جبرئیـــل اســـت

فرشـــته گرچـــه دارد قـــرب درگـــاه
نگنجـــد در مقـــام لـــی مـــع ا...

چـــو نـــور او ملـــک را پـــر بـــسوزد
خـــرد را جملـــه پـــا وسر بـــسوزد

بـــود نـــور خـــرد در ذات انـــور
بـــسان چـــشم سر در چـــشمه خـــور

چـــو مبـــصَر بـــا بـــصر نزدیـــک گـــردد
بـــصر ز ادراک او تاریـــک گـــردد

گفـــت آن درویـــش: ای دانـــای راز　　از پـی ایـن گـنج کـردم یـاوه تـاز

گفـت یـارب توبـه کـردم زیـن شـتاب　　چون تو در بستی، تـو کـن هـم فـتح بـاب

انـــدرین بـــود او کـــه الهـــام آمـدش　　کـشف شـد ایـن مـشکلات از ایـزدش

کـــو بگفتـــت در کـــمان تیـــری بنـــه　　کـی بگفتنـدت کـه: انـدرکش تـو زِه

او نگفتـت کـه کـمان را سـخت کـش　　در کـمان نـه گفـت او، نـه پـر کـنش

از فـضولی تـــو کـــمان افراشـــتی　　صـــنعت قوّاســـیی برداشـــتی

تـــرک ایـــن سـخته کمانـــی رَو بگـــو　　در کـمان نِـه تیـر و، پَریـدن مجـو

آنچـه حـق اسـت اقـرب از حبـل الوریـد　　تـــو فکنـــده تیـــر فکـــرت را بعیـــد

ای کـــــمان وتیرهـــــا برســــاخته　　صـــید نزدیـــک وتـــو دور انداختـــه

هرکـــــه دور انـــــدازتر، او دورتـــــر　　وز چنـــین گـــنج اســـت او مهجـــورتر

اگـــر خـــواهی ببینـــی چـــشمه خـــور　　تـو را حاجـت فتـد بـا چـشم دیگـر

چـو چـشم سر نـدارد طاقـت وتـاب　　تـوان خورشـید تابـان دیـد در آب

از او چـــون روشـــنی کمـــتر نمایـــد　　در ادراک تـــو حـــالی مـــی فزایـــد

چـو نیکـو بنگـری در اصـل ایـن کـار　　هـم او بیننـده هـم دیـده اسـت ودیـدار

حـدیث قدسـی ایـن معنـی بیـان کـرد　　و بـی یبـصر وبـی یـسمع عیـان کـرد

جهـــان را سر بـــه سر آیینـــه ای دان　　بـه هـر یـک ذره درصـد مهـر تابـان

اگـــر یـــک قطـــره را دل بـــر شـــکافی　　بـرون آیـد از آن صـد بحـر صـافی

دل هـــر حبـــه ای صـــد خـــرمن آمـــد　　جهـــانی در دل یـــک ارزن آمـــد

بـــدان خـــردی کـــه آمـــد حبـــه دل　　خداونـــد دو عـــالم راســـت منـــزل

بـــه زیـــر پـــرده هـــر ذره پنهـــان　　جـــمال جـــانفزای روی جانـــان

مـــشو محبـــوس ارکـــان طبـــایع　　بـــرون آی ونظـــر کـــن در صـــنایع

تفکـــر کـــن تـــو در خلـــق ســـماوات　　کـه تـا ممـدوح حـق گـردی بـه آیـات

اگــر در فکــر گــردد مــرد کامــل　　　هـر آیینـه کـه گویـد نیـست باطـل

کـلام حـق همـی نـاطق بـدین اسـت　　　کـه باطـل دیـدن از ضـعف یقـین اسـت

ولـی چـون بنگـری در اصـل ایـن کـار　　　فلـک را بینـی انـدر حکـم جبـار

مـنجم چـون ز ایـمان بـی نـصیب اسـت　　　اثـر گویـد کـه از شـکل غریـب اسـت

نمـی بینـد مگـر ایـن چـرخ اخـضر　　　ز امـر وحکـم حـق گـشته مـسخر

بـه اصـل خـویش یـک ره نیـک بنگـر　　　کـه مـادر را پـدر شـد بـاز مـادر

جهـان را سربـه سر در خـویش مـی بـین　　　هـرآنچ آیـد بـه آخـر پـیش مـی بـین

در آخـر گـشت پیـدا نفـس آدم　　　طفیـل ذات او شـد هـر دو عـالم

ظلـومی وجهـولی ضـد نورنـد　　　ولـیکن مظهـر عـین ظهورنـد

چـو پـشت آینـه باشـد مکـدر　　　نمایـد روی شـخص از روی دیگـر

ز حـق بـا هریکـی حظـی وقـسمی اسـت　　　معـاد ومبـدا هریـک ز اسـمی اسـت

از آن اسـم انـد موجـودات قـائم　　　بـدان اسـم انـد در تـسبیح دائـم

زهـی اول کـه عـین آخـر آمـد　　　زهـی بـاطن کـه عـین ظـاهر آمـد

تـو از خـود روز وشـب انـدرگمانی　　　هـمان بهـتر کـه خـود را مـی نـدانی

چـو انجـام تفکـر شـد تحیـر　　　بـر اینجـا خـتم شـد بحـث تفکـر

دریـن منـزل کـسی کـو پیـشتررفت　　　بـه هـر گـامش تحیـر بیـشتر شـد

کـه باشـم مـن ؟ مـرا از مـن خبر کـن　　　چـه معنـی دارد انـدر خـود سـفرکن؟

چـو هـست مطلـق آیـد در اشـارت　　　بـه لفـظ مـن کننـد از وی عبـارت

حقیقـت کـز تعـین شـد معـین　　　تـو او را در عبـارت گفتـه ای مـن

مـن وتـو عـارض ذات وجـودیم　　　مـشبکهای مـشکات وجـودیم

همـه یـک نـور دان اشـباح وارواح　　　گـه از آیینـه پیـدا گـه ز مـصباح

مـن وتـو برتـر از جـان وتـن آمـد　　　کـه ایـن هـردو ز اجـزای مـن آمـد

به لفظ من نه انسان است مخصوص | که تا گویی بدان جان است مخصوص
یکی ره برتر از کون ومکان شو | جهان بگذار وخود در خود جهان شو
بود هستی بهشت امکان چو دوزخ | من وتو در میان مانند برزخ
دو خطوه بیش نبود را سالک | اگر چه دارد او چندین مهالک
یک از های هویت درگذشتن | دوم صحرای هستی درنوشتن
درین مشهد یکی شد جمع وافراد | چو واحد ساری اندر عین اعداد
تو آن جمعی که عین وحدت آمد | تو آن واحد که عین کثرت آمد
کسی این سرّ شناسد کو گذر کرد | ز جزوی سوی کلی یک سفرکرد
مسافر چون بود؟ رهرو کدام است؟ | که را گویم که او مرد تمام است؟
دگر گفتی: مسافر کیست در راه | کسی کو شد ز اصل خویش آگاه
مسافر آن بود کو بگذرد زود | ز خود صافی شود چون آتش از دود
سلوکش سیر کشفی دان ز امکان | سوی واجب به ترک شین ونقصان
به عکس سیر اول در منازل | رود تا گردد او انسان کامل
تنزل را بود این نقطه اسفل | که شد با نقطه وحدت مقابل
وگر نوری رسد از عالم جان | ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با نور حق همراز گردد | وزان راهی که آمد باز گردد
ز جذبه یا ز برهان یقینی | رهی یابد به ایمان حقیقی
کند یک رجعت از سجین فجار | رخ آرد سوی علیین ابرار
به توبه متصف گردد در آن دم | شود در اصطفا ز اولاد آدم
هست جنت را ز رحمت هشت در | یک در توبه است زان هشت ای پسر
آن همه گه باز باشد گه فراز | و آن در توبه نباشد جز که باز
هین غنیمت دار در بازست زود | رخت آنجا کش به کوری حسود

زافعـــال نکوهیـــده شـــود پـــاک   چـــو ادریـــس نبـــی آیـــد بـــر افـــلاک
چـــو یابـــد از صـــفات بـــد نجـــاتی   شـــود چـــون نـــوح از آن صـــاحب ثبـــاتی
نمانـــد قـــدرت جـــزویش در کـــل   خلیـــل آســـا شـــود صـــاحب توکـــل
گفـــت آری گـــر توکـــل رهـــبر اســـت   ایـــن ســـبب هـــم ســـنت پیغمـــبر اســـت
ارادت بـــا رضـــای حـــق شـــود ضـــم   رود چـــون موســـی انـــدر بـــاب اعظـــم
ز علـــم خویـــشتن یابـــد رهـــایی   چـــو عیـــسی نبـــی گـــردد ســـمایی
دهـــد یکبـــاره هـــستی را بـــه تـــاراج   درآیـــد در پـــی احمـــد بـــه معـــراج
رســـد چـــون نقطـــه آخـــر بـــه اول   در آنجـــا نـــه ملـــک گنجـــد نـــه مرســـل
آن صـــورت الطـــاف الهـــی مـــاییم   هـــم جامـــه وجامـــه دار شـــاهی مـــاییم
مـــا محـــرم راز حـــضرت ســـلطانیم   داننـــــده اسرار کماهـــــی مـــــائیم
کـــسی مـــرد تمـــام اســـت کـــز تمـــامی   کنـــد بـــا خـــواجگی کـــار غلامـــی
پـــس آنگـــاهی کـــه ببریـــد او مـــسافت   نهـــد حـــق بـــر سرش تـــاج خلافـــت
بقـــایی یابـــد او بعـــد از فنـــا بـــاز   رود ز انجـــام ره دیگـــر بـــه آغـــاز
شریعـــت را شـــعار خـــویش ســـازد   طریقـــت را دثـــار خـــویش ســـازد
حقیقـــت خـــود مقـــام ذات او دان   شـــده جـــامع میـــان کفـــر وایـــمان
بـــه اخـــلاق حمیـــده گـــشته موصـــوف   بـــه علـــم وزهـــد وتقـــوا بـــوده معـــروف
همـــه بـــا او ولـــی او از همـــه دور   بـــه زیـــر قبّـــه هـــای سر مـــستور
تبـــه گـــردد سراسر مغـــز بـــادام   گـــرش از پوســـت بخراشـــی گـــه خـــام
ولـی چـون پخته شـد بـی پوسـت نیکوسـت   اگـــر مغـــزش بـــرآری برکنـــی پوســـت
شریعـت پوســت مغــز آمــد حقیقــت   میـــان آن وایـــن باشـــد طریقـــت
خلـــل در راه ســـالک نقـــص مغـــز اســـت   چو مغزش بسته شد بـی پوسـت نغز اسـت
چـــو عـــارف بـــا یقـــین خـــویش پیوســـت   رســیده گــشت مغــز وپوســت بشکــست

وجـودش انـدرین عـالم نیایـد | بـرون رفـت ودگـر هرگـز نیایـد
هـرآن کـس را کـه ایـزد راه ننمـود | ز اسـتعمال منطـق هـیچ نگـشود
وگـر بـا پوسـت یابـد تـابش خـور | دریـن نـشاء کنـد یـک دور دیگـر
درختـی گـردد او از آب واز خـاک | کـه شـاخش بگـذرد از هفـتم افـلاک
هـمان دانـه بـرون آیـد دگـر بـار | یکـی صـد گـشته از تقـدیر جبـار
چـو سـیر حبـه بـر خـط شـجر شـد | ز نقطـه خـط ز خـط دوری دگـر شـد
چـو شـد در دایـره سـالک مکمـل | رسـد هـم نقطـه آخـر بـه اول
وقـد سـالوا وقـالوا مـا النهایـه؟ | فقیـل هـی الرجـوع الـی البدایـه
ز هرچـه از جهـان زیـر وبالاسـت | مثـالش در تـن وجـان تـو پیداسـت
جهـان انـسان شـد وانـسان جهـانی | از ایـن پـاکیزه تـر نبـود بیـانی
نبـی چـون آفتـاب آمـد ولـی مـاه | مقابـل گـردد انـدر لـی مـع ا...
نبـوت در کـمال خـویش صـافی اسـت | ولایـت انـدرو پیـدا نـه مخفـی اسـت
ولایـت در ولـی پوشـیده باشـد | ولـی انـدر نبـی پیـدا نمایـد
ز ان کنـتم تحبـون یابـد او راه | بـه خلوتخانـه یحببـکم ا...
در آن خلـوت سرا محبـوب گـردد | بـه حـق یکبـارگی مجـذوب گـردد
بـود تـابع ولـی از روی معنـی | بـود عابـد ولـی در کـوی معنـی
ولـی آنگـه رسـد کـارش بـه اتمام | کـه بـا آغـاز گـردد بـاز انجـام
نبـوت را ظهـور از آدم آمـد | کمالـش در وجـود خـاتم آمـد
ولایـت بـود بـاقی تـا سـفر کـرد | چـو نقطـه در جهـان دوری دگـر کـرد
ظهـور کـل او باشـد بـه خـاتم | بـدو یابـد تمـامی دور عـالم
وجـود اولیـاء او را چـو عـضوند | کـه او کـل اسـت وایـشان همچـو جزونـد
چـو او از خواجـه یابـد نـسبت تـام | ازو بـا ظـاهر آیـد رحمـت عـام

شود او مقتدای هر دو عالم
خلیفه گردد از اولاد آدم

بود نور نبی خورشید اعظم
گه از موسی پدید وگه ز آدم

اگر تاریخ عالم را بخوانی
مراتب را یکایک باز دانی

ز نورش شد ولایت سایه گستر
مشارق با مغارب شد برابر

ز هر سایه که اول گشت حاصل
در آخر شد یکی دیگر مقابل

کنون هر عالمی باشد ز امت
رسولی را مقابل در نبوت

ولایت شد به خاتم جمله ظاهر
بر اول نقطه هم ختم آمد آخر

از او عالم شود پر امن وایمان
جماد وجانور یابد از او جان

نماند در جهان یک نفس کافر
شود عدل حقیقی جمله ظاهر

بود از سرّ وحدت واقف حق
درو پیدا نماید وجه مطلق

که شد بر سر وحدت واقف آخر؟
شناسای چه آمد عارف آخر؟

کسی بر سر وحدت گشت واقف
که او واقف نشد اندر مواقف

دل عارف شناسای وجود است
وجود مطلق او را در شهود است

بجز هست حقیقی هست نشناخت
و یا هستی که هستی پاک درباخت

وجود تو همه خار است وخاشاک
برون انداز از خود جمله را پاک

برو تو خانه دل را فرو روب
مهیا کن مقام وجای محبوب

چو تو بیرون شدی او اندر آید
به تو بی تو جمال خود نماید

کسی کو از نوافل گشت محبوب
به لای نفی کرد او خانه جاروب

درون جای محمود او مکان یافت
ز بی یسمع وبی یبصر نشان یافت

ز هستی تا بود باقی برو شین
نیابد علم عارف صورت عین

موانع تا نگردانی ز خود دور
درون خانه دل نایدت نور

موانع چون درین عالم چهار است
طهارت کردن از وی هم چهار است

نخستین پاکی از احداث وانجاس / دوم از معصیت وز شر وسواس

سیم پاکی ز اخلاق ذمیمه است / که با وی آدمی همچون بهیمه است

چهارم پاکی سر است از غیر / که اینجا منتهی می گردش سیر

کتاب حق بخوان از نفس وآفاق / مزین شو به اصل جمله اخلاق

اصول خلق نیک آمد عدالت / پس از وی حکمت وعفت شجاعت

حکیمی راست کردار است وگفتار / کسی کو متصف گردد بدین چار

همه اخلاق نیکو در میانه است / که از افراط وتفریطش کرانه است

میانه چون صراط مستقیم است / ز هر دو جانبش قعر جحیم است

هرآنکو کرد حاصل این طهارات / شود بی شک سزاوار مناجات

تو تا خود را به کلی در نبازی / نمازت کی شود هرگز نمازی

چو ذاتت پاک گردد از همه شین / نمازت گردد آنگه قره العین

نماند در میانه هیچ تمییز / شود معروف وعارف جمله یک چیز

نماند در میانه هیچ تمییز / شود معروف وعارف جمله یک چیز

اگر معروف وعارف ذات پاک است / چه سودا در سر این مشت خاک است

مکن بر نعمت حق ناسپاسی / که تو حق را به نور حق شناسی

جزاو معروف وعارف نیست دریاب / ولیکن خاک می یابد ز خور، تاب

عجب نبود که ذره دارد امید / هوای تاب مهر ونور خورشید

به یادآور مقام حال فطرت / کز آنجا باز دانی اصل فکرت

الست بربکم ایزد که را گفت / که بود آخر که آن ساعت

در آن روزی که گلها می سرشتند / به دل در قصه ایمان نوشتند

اگر آن نامه را یک ره بخوانی / هرآن چیزی که می خواهی بدانی

تو بستی عقد عهد بندگی دوش / ولی کردی به نادانی فراموش

کلام حق بدان گشته است منزل	که با یادت دهد آن عهد اول

اگر تو دیده ای حق را به آغاز	در اینجا هم توانی دیدنش باز

صفاتش را ببین امروز اینجا	که تا ذاتش توانی دید فردا

وگرنه رنج خود ضایع مگردان	برو بنیوش لا تهدی ز قرآن

ندارد باورت اکمه ز الوان	وگر صد سال گویی نقل وبرهان

سفید وسرخ وزرد وسبز وکاهی	به نزد وی نباشد جز سیاهی

خرد از دیدن احوال عقبا	بود چون کور مادرزاد دنیا

ورای عقل طوری دارد انسان	که بشناسد بدان اسرار پنهان

تویی تو نسخه نقش الهی	بجو از خویش هر چیزی که خواهی

کدامین نقطه را نطق است اناالحق؟	چه گویی هرزه ای بود آن مزبق

انا الحق کشف اسرار است مطلق	بجز حق کیست تا گوید انا الحق

هر ذره ز خورشیدت گویای اناالحقی	هر گوشه چو منصوری آویخته بر داری

فوقتا یکون العبد ربا بلاشک	ووقتا یکون العبد عبدا بلا افک

فان کان عبدا کان بالحق واسعا	وان کان ربا کان فی عیشه ضنک

فمن کونه عبدا یری عین نفسه	وتتسع الآمال منه بلاشک

ومن کونه ربا یری الخلق کله	یطالبه من حضره المُلک والمَلک

اناالحق کشف اسرار است مطلق	بجز حق کیست تا گوید اناالحق

همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر وخواه مخمور

درین تسبیح وتهلیلند دائم	بدین معنی همی باشند قائم

اگر خواهی که گردد بر تو آسان	وان من شی ء را یک ره فروخوان

چو کردی خویشتن را پنبه کاری	تو هم حلاج وار این دم برآری

برآور پنبه پندارت از گوش	ندای واحد القهار بنیوش

ندا می آید از حق بر دوامت	چرا گشتی تو موقوف قیامت
درآ در وادی ایمن که ناگاه	درختی گویدت انی انا...
روا باشد اناالحق از درختی	چرا نبود روا از نیکبختی
هرآن کس را که اندر دل شکی نیست	یقین داند که هستی جز یکی نیست
انانیت بود حق را سزاوار	که هو غیب است وغایب وهم وپندار
جناب حضرت حق را دویی نیست	در آن حضرت من وما وتویی نیست
من وما وتو واو هست یک چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
هرآن کو خالی از خود چون خلا شد	اناالحق اندرو صوت وصدا شد
شود با وجه باقی غیر هالک	یکی گردد سلوک وسیر وسالک
حلول واتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
حلول واتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد	نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
وجود خلق وکثرت در نمود است	نه هرچ آن می نماید عین بود است
حدیث کنت کنزا را فرو خوان	که تا پیدا ببینی سر پنهان
حدیث کنت کنزا را فرو خوان	که تا پیدا ببینی گنج پنهان
چه نسبت خاک را با حضرت پاک	که ادراک است عجز از درک ادراک
عدم آینه هستی است مطلق	کزو پیداست عکس تابش حق
عدم در ذات خود چون بود صافی	از او در ظاهر آمد گنج مخفی
عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت از این کثرت پدیدار	یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدم مانند هستی بود یکتا	همه کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظهور اختلاف وکثرت شان	شده پیدا ز بوقلمون امکان

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

جهان خلق وامر از یک نفس شد که هم آن دم که آمد باز پس شد

ولی آن جایگه آمد شدن نیست شدن چون بنگری جز آمدن نیست

به اصل خویش راجع گشت اشیاء همه یک چیز شد پنهان وپیدا

جهان کل است ودر هر طرفه العین عدم گردد ولا یبقی زمانین

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است

وجود خلق وکثرت در نمود است نه هرچه می نماید عین بود است

نمود وهمی از هستی جدا کن ننی بیگانه خود را آشنا کن

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زال است

چرا مخلوق را گویند واصل سلوک وسیر او چون گشت حاصل

وصال حق ز خلقیت جدایی است ز خود بیگانه گشتن آشنایی است

از نبی جز نَفَس نبود آنجا همه حق بود وکس نبود آنجا

چو ممکن گرد امکان برفشاند به جز واجب دگر چیزی نماند

نه مخلوق است آن کو گشت واصل نگوید این سخن را مرد کامل

عدم کی راه یابد اندر این باب چه نسبت خاک را با رب ارباب

خیال از پیش برخیزد به یک بار نماند غیر حق در دار دیار

تو را قربی شود آن لحظه حاصل شوی تو بی تویی با دوست واصل

وصال این جایگه رفع خیال است خیال از پیش برخیزد وصال است

هزاران نشئه داری خواجه در پیش برو آمد شد خود را بیاندیش

چو دریایی است وحدت لیک پر خون کزو خیزد هزاران موج مجنون

حلول واتحاد اینجا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

وصال ممکن وواجب به هم چیست؟ حدیث قرب وبعد وبیش وکم چیست

ز مـن بـشنو حـدیث بـی کـم وبـیش ز نزدیکـی تـو دور افتـادی از خـویش
چـو هـستی را ظهـوری در عـدم شـد از آنجـا قـرب وبعـد وبـیش وکـم شـد
قریـب آن هـست کـو از رَش نـور است بعیـد آن نیـستی، کـز هـست دور اسـت
اگـر نـوری ز خـود در تـو رسـاند تـو را از هـستی تـو وارهانـد
نترسـد زو کـسی کـو را شناسـد کـه طفـل از سـایه خـود مـی هراسـد
نمانـد خـوف اگـر گـردی روانـه نخواهـد اسـب تـازی تازیانـه
ز آتـش زر خـالص برفـروزد چـو غـشی نبـود انـدر وی چـه سـوزد
تـو را غیـر از تـو چیـزی نیـست در پـیش ولـیکن از وجـود خـود بیانـدیش
اگـر در خویـشتن گـردی گرفتـار حجـاب تـو شـود عـالم بـه یـک بـار
از آن گـویی مـرا خـود اختیـار اسـت تـن مـن مرکـب وجـانم سـوار اسـت
زمـام تـن بـه دسـت جـان نهادنـد همـه تکلیـف بـر مـن زان نهادنـد
نـدانی کـاین ره آتـش پرسـتی اسـت همـه ایـن آفـت وشـومی ز هـستی اسـت
کـدامین اختیـار ای مـرد جاهـل؟ کـسی را کـو بـود بالـذات باطـل
چـو بـود توسـت یـک سر جملـه نـابود نگـویی کاختیـارت از کجـا بـود؟
مـوثر حـق شـناس انـدر همـه جـای ز حـد خویـشتن بیـرون منـه پـای
ز حـال خویـشتن دان کـاین قـدر چیـست؟ وزآنجـا بـازدان کاهـل قـدر کیـست؟
هـرآن کـس را کـه مـذهب غیـر جـبر اسـت نبـی فرمـود کـو ماننـد گـبر اسـت
نبـودی تـو کـه فعلـت آفریدنـد تـو را از بهـر کـاری برگزیدنـد
جنـاب کبریـائی لا ابـالی اسـت منـزه از قیاسـات خیـالی اسـت
خداونـدی همـه در کبریـائی اسـت نـه علـت لایـق فعـل خـدایی اسـت
سـزاوار خـدایی لطـف وقهـر اسـت ولـیکن بنـدگی در جـبر وفقـر اسـت
بـرو جـان پـدر تـن در قـضا ده بـه تقـدیرات ربـانی رضـا ده

روا باشد اناالحق از درختی　　چرا نبود روا از نیکبختی

چه خواهد مرد معنی زان عبارت　　که دارد سوی چشم ولب اشارت

چه جوید از رخ وزلف وخط وخال　　کسی کاندر مقامات است واحوال

هر آن چیزی که در عالم عیان است　　چو عکسی زآفتاب آن جهان است

جهان چون زلف وخط وخال وابروست　　که هر چیزی به جای خویش نیکوست

معانی چون کند زان جا تنزل　　ضرورت باشد آن را از تمثل

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا　　کجا تعبیر لفظی یابد او را

ندارد عالم معنی نهایت　　کجا بیند مر او را لفظ غایت

به نزد من خود الفاظ ماول　　بدان معنی فتاد از لفظ اول

بت وزنار وترسایی در این کوی　　همه کفر است ورنه چیست برگوی

گفتم ملکا ترا کجا جویم من　　وز خلعت تو وصف کجا جویم من

گفتا که مرا مجو به عرش وبه بهشت　　نزد دل خود که نزد دل پویم من

در بتکده تا خیال معشوقه ماست　　رفتن به طواف کعبه از عقل خطاست

گر کعبه از او بوی ندارد کنش است　　با بوی وصال او کنش کعبه ماست

از عشق نشانه جان ودل باختن است　　وین کون ومکان هر دو برانداختن است

گه مومن وگاه گاه کافر بودن　　با این دو مقام تا ابد ساختن است

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم　　نه ترسا نه یهودیم نه گبرم نه مسلمانم

نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم　　نه ارکان طبیعیم نه از افلاک گردانم

بت وزنار وترسایی در این کوی　　همه کفر است ورنه چیست برگوی

بت اینجا مظهر عشق است ورحمت　　بود زنار بستن عقد خدمت

چو کفر ودین بود قایم به هستی　　شود توحید عین بت پرستی

یکی بین ویکی گوی ویکی دان　　بدین ختم آمد اصل وفرع ایمان

نکـــو اندیـــشه کـــن ای مـــرد عاقـــل　　کـه بـت از روی هـستی نیـست باطـل

بـــدان کـــایزد تعـــالی خـــالق اوســـت　　ز نیکـو هرچـه صـادر گـشت نیکوسـت

وجـود آنجـا چـو باشـد خیـر محـض اسـت　　وگـــر شری اســـت در وی آن ز غیـــر اســـت

مـسلمان گـر بدانـستی کـه بـت چیـست　　بدانـستی کـه دیـن در بـت پرسـتی اسـت

وگـــر مـــشرک ز بـــت آگـــاه گـــشتی　　کجـــا در دیـــن خـــود گمـــراه گـــشتی

تـــو هـــم گـــر زو نبینـــی حـــق پنهـــان　　بـــه شرع انـــدر نخواننـــدت مـــسلمان

عقـــد الخلائـــق فـــی الالـــه عقایـــدا　　وانـــا اعتقـــدت جمیـــع مـــا عقـــدوه

ز اســـلام مجـــازی گـــشته بیـــزار　　کـــرا کفـــر حقیقـــی شـــد پدیـــدار

حنیفـــی شـــو ز هـــر قیـــد مـــذاهب　　درآ در دیـــر دیـــن ماننـــد راهـــب

اگـــر خـــواهی کـــه گـــردی بنـــده خـــاص　　مهیـــا شـــو بـــرای صـــدق واخـــلاص

بـــرو خـــود را ز راه خـــویش برگیـــر　　بـــه هـــر لحظـــه درآ ایـــمان ز سر گیـــر

بـــه بـــاطن نفـــس مـــا چـــون هـــست کـــافر　　مـــشو راضـــی بـــدین اســـلام ظـــاهر

ز نـــو هـــر لحظـــه ایـــمان تـــازه گـــردان　　مـــسلمان شـــو مـــسلمان شـــو مـــسلمان

ریـــا وســـمعه ونـــاموس بگـــذار　　بـــیفکن خرقـــه وبربنـــد زنـــار

چـــو پیـــر مـــو شـــو انـــدر کفـــر فـــردی　　اگـــر مـــردی بـــده دل را بـــه مـــردی

ولـــی تـــا بـــا خـــودی زنهـــار زنهـــار　　عبـــارات شریعـــت را نگـــه دار

هـــر عبـــادت کـــه گـــشت عـــادت تـــو　　قـــوت نفـــس اســـت آن عبـــادت تـــو

بـــه تـــو خیـــری کـــه باشـــد انـــدر دیـــر　　بهـــتر از مـــسجد اســـت بـــا «انـــا خیـــر»

درون هـــر بتـــی جـــانی اســـت پنهـــان　　بـــه زیـــر کفـــر ایمانـــی اســـت پنهـــان

همیـــشه کفـــر در تـــسبیح حـــق اســـت　　و ان مـــن شـــی گفـــت اینجـــا چـــه دق اســـت

چـــه مـــی گـــویم کـــه دور افتـــادم از راه　　فـــذرهم بعـــد مـــا جائـــت قـــل ا...

جنـــاب قـــدس وحـــدت دیـــر جـــان اســـت　　کـــه ســـیمرغ بقـــا را آشـــیان اســـت

ز روح ا.. پیـــدا گـــشت ایـــن کـــار　　کـــه از روح القـــدس آمـــد پدیـــدار

هـــم از ا... در پـــیش تـــو جـــانی اســـت　　ک از قـــدوس انـــدر وی نـــشانی اســـت

❊ ❊ ❊

فهرس الموضوعات